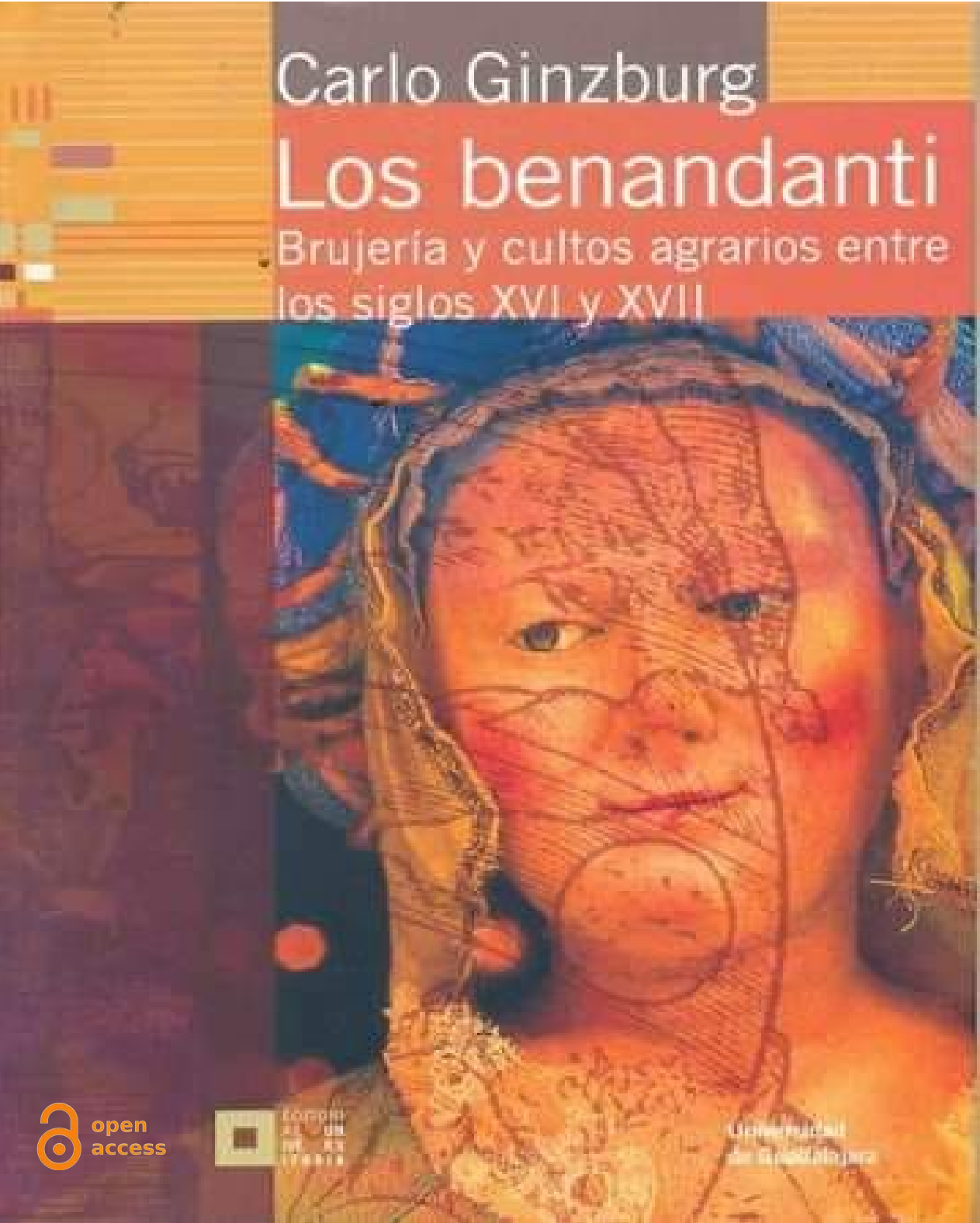
Carlo Ginzburg

Los benandanti

Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII



open access

Los benandanti

Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII

José Trinidad Padilla López
Rector General

Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla
Vicerrector Ejecutivo

Carlos Jorge Briseño Torres
Secretario General

Gustavo Alfonso Cárdenas Cutiño
Coordinador General Administrativo

José Antonio Ibarra Cervantes
Director del Corporativo de Empresas Universitarias

Sayri Karp Mitastein
Directora de la Editorial Universitaria

Creative Commons

Primera edición en español, 2005
Título original: *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*

D.R. © 1966, Carlo Ginzburg
D.R. © 1966, Giulio Einaudi editore s.p.a.

D.R. © 2005, Dulce María Zúñiga Chávez, por la traducción del italiano
D.R. © 2005, Juan Carlos Rodríguez Aguilar, por la traducción del latín

D.R. © 2005, Universidad de Guadalajara

EDITORIAL UNIVERSITARIA

Editorial Universitaria
Francisco Rojas González 131
Colonia Ladrón de Guevara
44600 Guadalajara, Jalisco
www.editorial.udg.mx
editorialguadalajara@yahoo.com.mx

ISBN 970-27-0689-0

Impreso y hecho en México

Indice

8 **Presentación**
Carlos Antonio Aguirre Rojas

16 **Prefacio**

23 **Post-scriptum 1972**

27 **Capítulo 1. Las batallas nocturnas**

63 **Capítulo 2. Las procesiones de los muertos**

100 **Capítulo 3. Los benandanti entre inquisidores y brujas**

129 **Capítulo 4. Los benandanti en el sabbat**

176 **Apéndice**

214 **Índice onomástico**

Presentación

Carlos Antonio Aguirre Rojas

Carlo Ginzburg es, sin duda alguna, uno de los historiadores vivos más importantes del planeta. Porque en los últimos años, y mediante la traducción a múltiples lenguas de sus libros más importantes, lo mismo que a través de las conferencias que imparte en universidades de muchos países, su obra ha ido ganando una influencia creciente en prácticamente todas las historiografías nacionales del mundo, convirtiéndose en una referencia imprescindible para quienes trabajan en el campo de la historia cultural. Pero también, y más en general, para todos aquellos seguidores de la musa Clío que intentan hacer una verdadera historia crítica y científica, alejada tanto del positivismo ramplón y siempre complaciente con los poderes establecidos como de esa nueva versión del irracionalismo moderno que representan las posturas del posmodernismo dentro de la disciplina histórica.

Conforme pasan los años va resultando cada vez más claro que el modelo de historia cultural que Ginzburg ha edificado y cultivado durante las últimas cuatro décadas representa, visto desde una perspectiva global y planetaria, el modelo más avanzado del que disponemos los historiadores contemporáneos para abordar temas complejos y sutiles, lo que ha sido y es actualmente esa dimensión de la vida social humana que es la cultura. Un modelo para el estudio de la historia cultural que no sólo se apoya en las mejores y más ricas tradiciones de análisis de estos temas históricos y culturales que le han precedido, sino que también se estructura desde una compleja arquitectura metodológica que, además de haber hecho explícitos sus paradigmas fundamentales, ha ido revisando y reconstruyendo todos los conceptos centrales, necesarios y atingentes a este examen de la dimensión cultural, vista desde el emplazamiento específico de su singular evolución histórica.

Dicha propuesta de análisis de la historia cultural naturalmente supera y desconstruye radicalmente la limitada y empobrecida historia de las mentalidades desarrollada por la tercera generación de la mal llamada "escuela de los *Annales*", lo mismo que a la tradicional y aristocratizante historia de las ideas, distanciándose también de la perspectiva francesa de una historia social de la cultura derivada de los ejercicios de historia cuantitativa del libro, y de la historia intelectual anglosajona que, desde una lectura sesgada y muy particular de los trabajos de Clifford Geertz, reduce siempre la singularidad y especificidad de los distintos hechos y fenómenos culturales a su simple significación derivada del contexto en que se insertan.

Al mismo tiempo, esta rica propuesta de Carlo Ginzburg se apoya, como él mismo lo explica, tanto en las sutiles contribuciones de Marc Bloch, desarrolladas sobre todo en su bello libro *Los reyes taumaturgos,* como en los aportes de la obra de Mijaíl Bajtín sobre los códigos y estructuras de la cultura popular, pero también en las obras más recientes de Edward P. Thompson o de Natalie Zemon Davies en torno a las expresiones y manifestaciones diversas de la cultura popular. Igualmente, y de una manera nada pasiva, sino activa y heurística, Ginzburg también recrea y recupera en sus investigaciones el esencial paradigma braudeliano de la larga duración histórica, aplicándolo brillantemente en esta construcción de su singular modelo para el estudio crítico de la historia cultural.

Todo ello confluye en un complejo modelo de historia cultural cuya tesis central afirma que dicha cultura es, y ha sido siempre, un verdadero campo de batalla y de confrontación entre las culturas hegemónicas y las culturas subalternas, batalla que sin embargo no ha impedido que, simultáneamente a ese combate permanente, e incluso como parte del mismo, se haya dado también un constante intercambio o movimiento de ida y vuelta entre ambos campos culturales. Este movimiento de préstamos mutuos y refuncionalizaciones a la vez hace que las clases dominantes se "roben" ciertos temas y elementos de la cultura popular, para luego refuncionalizarlos y usarlos como armas de dominio; también implica que las clases populares y subalternas cambien radicalmente el sentido a ciertos elementos o mensajes de la cultura hegemónica, transformando su intención original e introduciendo en ellos el sentido rebelde y subversivo de los códigos y comportamientos festivos y desacralizadores de esa cultura popular.

El de Ginzburg es un modelo complejo para el análisis crítico de la historia de la cultura humana, que además pretende esencialmente situarse desde el "punto de vista de las víctimas"; es decir, analizar los hechos históricos sociales y culturales que aborda no desde la habitual óptica de los vence-

dores y de los que en cada momento histórico dominan y rehacen la historia a su favor sino, por el contrario, desde la perspectiva de todos aquellos grupos y clases que han sido derrotados, explotados, marginados, avasallados y silenciados dentro de la historia a pesar de constituir, en casi todos los casos, la inmensa y abrumadora mayoría de la población. Es el punto de vista de las víctimas el que, siguiendo las lecciones de Walter Benjamin, nos da acceso a ese lado oscuro y sumergido de la historia que sólo se hace presente cuando pasamos el cepillo del análisis histórico a contrapelo de sus versiones dominantes y consagradas, de esas versiones tan apreciadas y cultivadas acríticamente por la tradicional historia oficial y positivista.

Además, y en esta misma línea crítica, este modelo para la construcción de una historia cultural nueva y diferente se ha estructurado haciendo explícito el fundamental paradigma indiciario, un paradigma del conocimiento aplicable no sólo a la historia sino a todas las ciencias sociales, que marchando también a contrapelo de las dificultades y lagunas que presentan los materiales de que disponemos para el análisis histórico o social nos invita a leer los documentos, las fuentes, las pistas y todo tipo posible de rastro humano conservado de una manera precisamente "indiciaria", es decir, atenta a aquellos elementos sólo en apariencia insignificantes, pero en verdad y a la luz de una mirada entrenada en su desciframiento, profundamente reveladores de las realidades esenciales que el historiador o el científico social intentan atrapar y descubrir en su investigación.

Esta estrategia indiciaria de lectura y la interpretación de todas las realidades históricas estudiadas hace posible ir más allá de las explicaciones habituales y de los análisis superficiales propios de la historia positivista y oficial, e incluso de ciertas vertientes poco profundas de una historia supuestamente más novedosa y social. La estrategia de la aprehensión y la lectura sagaz de los indicios se complementa directamente con el procedimiento del "extrañamiento" que nos propone recuperar la distancia necesaria para ser capaces de disolver la banalización de las cosas y de las realidades que estudiamos, mostrándolas a nuestra mirada bajo una nueva luz, y revelándonos nuevamente dimensiones y elementos que el contacto cotidiano había terminado por encubrir y eliminar de nuestra propia percepción.

Además, y junto a estos soportes metodológicos fundamentales, Ginzburg también ha retrabajado y hecho explícitos varios conceptos principales del análisis de los fenómenos culturales, problematizando lo mismo el engañoso y ahora muy popular concepto de representación que los conceptos de la imagen, del mito, del estilo, de la perspectiva, de los ídolos o de la distancia cultural, para entregarnos en todos los casos nuevas y más ricas herramientas

conceptuales para el desarrollo de una historia cultural genuinamente crítica y verdaderamente atenta a las realidades profundas de la historia.

De esta manera, y por todas las vías mencionadas, Carlo Ginzburg ha edificado pacientemente ese sofisticado modelo de análisis para la historia cultural que, en nuestra opinión, hoy se revela como el más complejo, avanzado e interesante del que disponemos los historiadores para desarrollar esta rama de los estudios históricos que es la historia cultural. Pero también, y sobre todo, como el modelo que nos permite captar, del modo más riguroso y científico posible hasta ahora, esas complicadas dimensiones de la cultura humana dentro de la historia.

Y es precisamente en *Los benandanti,* que ahora ve la luz por primera vez en español bajo el sello de la Universidad de Guadalajara, que se plasmó por primera vez este modelo de historia cultural, que ya en esta brillante versión inicial nos permite reconocer varios de los elementos y de las hipótesis que de manera muy breve hemos resumido en las páginas precedentes de esta presentación.

Los benandanti fue publicado originalmente en italiano en 1966. En los años siguientes fue traducido al francés, al alemán, al inglés, al japonés, al holandés, al portugués, al sueco y al checo. Curiosamente, sin embargo, aún no había sido traducido al español, lo que resulta todavía más inexplicable si consideramos que los libros más importantes de Carlo Ginzburg ya han sido traducidos a esta lengua, y que incluso existe, también en español y publicado dos veces, primero en México y luego en Argentina, un libro que no se encuentra en ninguna otra lengua, y que compila varios de los ensayos de Ginzburg, que fueron en parte seleccionados por él mismo y por el editor de la obra, bajo el título de *Tentativas.*

Los benandanti es un estudio crítico de un caso histórico anómalo o excepcional, algo que resulta relevante, pues Ginzburg insistirá más adelante, al teorizar acerca de las características fundamentales de la microhistoria italiana, en que para los historiadores esos casos anómalos que escapan de la norma son tan reveladores, y muchas veces más reveladores, que los casos "típicos" o más frecuentemente desarrollados dentro de la historia. Y no hay duda de que esta búsqueda persistente de casos "raros" o extraordinarios que trascienden la llamada normalidad se reitera después y a todo lo largo de la obra de nuestro autor, por ejemplo en el caso del ahora célebre molinero Mennochio, cuya cosmovisión del mundo será estudiada con tanto acierto y con tantos resultados heurísticos en el bello libro *El queso y los gusanos.*

En el caso de *Los benandanti* el tema de estudio es el de los rituales

agrarios de un extraño grupo de campesinos de la región de Friul, en el norte de Italia, que se asumen a sí mismos como los protectores de las cosechas y de la fertilidad de los campos. Estos campesinos excepcionales, que "nacieron con camisa", es decir, envueltos en la membrana amniótica, salen cuatro veces al año durante las noche armados con ramas de hinojo a combatir en contra de ciertos brujos y brujas, que portan cañas de sorgo. Según el resultado del combate, las cosechas de ese año serán pródigas o escasas. Estos combates reafirman y despliegan antiquísimos cultos populares precristianos de la fertilidad, que serán juzgados y reprimidos por los inquisidores.

Pero, y sobre todo, serán malinterpretados por esos mismos inquisidores, que, incapaces de percibir la autonomía y la enorme capacidad de sobrevivencia de los códigos y los elementos de la cultura popular campesina, reinterpretan dichos combates y rituales agrarios bajo los estereotipos establecidos por la dominante y represiva cultura católica, convirtiendo a esos benandanti, mediante una violencia al mismo tiempo real y simbólica, en simples brujos y adoradores del diablo. En esta misma lógica, también codificarán las batallas nocturnas como simples ceremonias del sabbat.

Frente a esto, y partiendo precisamente de ese evidente desfase entre los estereotipos de los jueces y las declaraciones de los propios benandanti, Carlo Ginzburg recorre, justamente "a contrapelo" del proceso histórico real de construcción e imposición de esos estereotipos, el camino inverso, que más allá de la reducción simbólica de los inquisidores le da acceso a los códigos de comportamiento, los mecanismos de elaboración y los modos de funcionamiento de esa cultura popular campesina de la Italia y también de la Europa de los siglos XVI y XVII; una cultura popular y campesina que bajo esta mirada se revelará mucho menos pasiva, receptiva y estacionaria de lo que pretenden las visiones tradicionales de la historia de las ideas, todavía dominante en aquellos tiempos. Es decir, como una cultura viva, activa y en constante mutación y renovación, que lejos de haber sido completa e integralmente "cristianizada" —como pretendían también las historias oficiales de la cultura europea— se muestra como una compleja síntesis de distintos estratos culturales y dimensiones en donde conviven lo mismo los rituales agrarios precristianos ya mencionados que elementos del cristianismo claramente reinterpretados y refuncionalizados desde los códigos esenciales de esa misma cultura popular, junto a ciertos elementos provenientes de la cultura ilustrada desarrollada de ese mismo siglo XVI, que se han filtrado y han sido recuperados, ahora de manera activa y no pasiva, por estas mismas clases campesinas y populares italianas y europeas.

Esto, como es evidente, encierra varias lecciones metodológicas funda-

mentales, ya que después de la lectura de *Los benandanti* no es posible continuar sosteniendo la errónea pero muy difundida concepción que considera la cultura campesina sólo como una simple y burda colección de supersticiones, de actitudes limitadas e irracionales o de lugares comunes equivocados y de falsas ideas sobre el mundo y la realidad. En su lugar aparece la noción de una cultura compleja y estratificada, de múltiples dimensiones y elementos que, nacida de la reflexión secular y hasta milenaria en torno de la experiencia directa del mundo y de la naturaleza, combina las lecciones decantadas del saber popular con creencias populares generadas por el esfuerzo de explicar el mundo en su totalidad desde ese mismo horizonte de la experiencia campesina directa, junto a fragmentos y elementos provenientes de otras culturas —por ejemplo la cultura citadina, o la cultura cristiana, pero igualmente la cultura racionalista burguesa— que, como sucede siempre en estos casos, son permanentemente retraducidos y recuperados dentro de esa propia cosmovisión campesina.

Esta lección metodológica resulta particularmente útil para los historiadores mexicanos y para todos los historiadores de habla hispana, que por razones difícilmente explicables han ignorado completamente las investigaciones en torno a la historia de esta cultura campesina de México y de América Latina, abandonando su estudio a los antropólogos y etnólogos, los que al carecer de las herramientas del denso análisis histórico se han limitado a describir e inventariar de manera monográfica y poco interpretativa estas culturas campesinas de nuestro semicontinente latinoamericano. Si consideramos que tanto México como toda América Latina son un conjunto de naciones con muy ricas y complicadas culturas campesinas, entre las que ha adquirido un protagonismo especial, desde hace apenas una década, el subgrupo de las diversas culturas de los pueblos indígenas originarios de todo el continente, podremos aquilatar justamente la importancia de esta caracterización y examen adecuado de las culturas campesinas de nuestros respectivos países.

Por otra parte tenemos en este libro un ejemplo brillante del modo en que la cultura hegemónica se posiciona siempre frente a la cultura popular, un modo marcado por la soberbia y por la incomprensión —que los historiadores y científicos sociales realmente críticos no debemos reproducir de ninguna manera— y que intenta siempre subsumir y reintegrar esa cultura subalterna dentro de los propios esquemas y estereotipos de la cultura dominante, incluso a través de la violencia y de la deformación completa de sus mensajes y estructuras principales. Como señala Ginzburg en su prefacio, esto implica que para la comprensión real de esta compleja relación entre cultura

hegemónica y culturas subalternas es totalmente inútil la amorfa y genérica "historia de las mentalidades", que pretendiendo partir siempre del estudio de las "mentalidades colectivas" de una época termina por enmascarar y hasta eliminar esa crucial divergencia entre las culturas de las diferentes clases sociales, y también entre las culturas de los diversos grupos sociales.

Y puesto que dicha historia de las mentalidades todavía hace estragos entre los historiadores mexicanos y latinoamericanos, presentándose como una enorme novedad y como un campo aún inexplorado de problemas, también resulta útil este texto de Carlo Ginzburg sobre el tema de los benandanti, que nos ilustra con un ejemplo particularmente rico e interesante cómo hacer una historia cultural diferente, mucho más científica y rigurosa que la ambigua y transclasista historia de las mentalidades, y también mucho más capaz de penetrar con sutileza y detalle en esas complejas realidades que componen la dimensión cultural, dimensión fundamental de la vida humana.

Una historia cultural diferente, como la que se desarrolla en este libro, debe poner en el centro de su atención la compleja relación entre cultura hegemónica y culturas subalternas, relación que no tiene lugar solamente en la confrontación y el combate permanentes, sino también en un complicado flujo de movimientos de ida y de vuelta, en la que los préstamos e intercambios entre ambos campos culturales son constantes y diversos. Este intercambio convierte dichos campos culturales en un conjunto de formaciones y figuras que se presentan mucho más bajo la forma de variados abanicos de muy heterogéneas posiciones que bajo la forma de simples y monolíticos bloques sencillos y homogéneos.

Ésta es una historia cultural diferente que Ginzburg continuará edificando en sus libros posteriores a *Los benandanti,* pero en muchas ocasiones desde las evidentes claves y desde los puntos de partida descubiertos y plasmados en éste, su primer libro publicado. Ginzburg mismo subrayó muchas veces que existe un claro hilo conductor entre esta primera investigación sobre los benandanti y su ambicioso y magistral libro *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato,* publicado en español por Península. Al desmontar y reconstruir, desde la larga duración histórica y desde las lecciones del método histórico-morfológico, esa compleja construcción cultural que fue la del aquelarre moderno, *Historia nocturna* también prolonga las hipótesis y preguntas generadas por este estudio de los benandanti. Es decir, de esos campesinos friulanos que, aun habiendo sido víctimas de la Inquisición y también de los estereotipos de la cultura dominante de su época, nos legaron ese valioso testimonio documental que, cuatro siglos después, hace posible volver a escuchar las voces de su cultura y de su concepción del mundo, antes de ser

reprimidas, deformadas, banalizadas y silenciadas por la cultura hegemónica de los poderosos y de los explotadores a la que, desde las posiciones de una historia crítica genuina, y con el importante auxilio de los trabajos y de la obra de Carlo Ginzburg, todavía hoy continuamos denunciando, desmitificando y combatiendo frontalmente.

Prefacio

1. En este libro he estudiado las actitudes religiosas y, en sentido amplio, la mentalidad de una sociedad campesina —la friulana— entre finales del siglo XVI y mediados del XVII, desde un punto de vista extremadamente circunscrito: la historia de un núcleo de creencias populares que poco a poco, a causa de presiones muy precisas, se asimilaron a la brujería. Se trata de una historia hasta ahora desconocida, que arroja mucha luz sobre el problema general de la brujería y su persecución.

De la documentación analizada emerge una gran variedad de actitudes individuales. Si se insistiese sobre el tema, se correría el riesgo de hacer demasiado énfasis en lo pintoresco. Sin embargo, hemos preferido correr ese riesgo antes que utilizar en cada pasaje términos genéricos y vagos como "mentalidad colectiva" o "psicología colectiva". Estos testimonios friulanos nos muestran una intersección continua de tendencias que duran decenios o incluso siglos, y de reacciones absolutamente individuales, privadas y a veces involuntarias, esas reacciones de las que aparentemente no se puede establecer una historia, y sin las cuales la historia de la "mentalidad colectiva" acaba siendo la hipóstasis de una serie de tendencias descarnadas y abstractas.

Pero la característica más importante de esta documentación es su inmediatez. Si se exceptúa la traducción del friulano al italiano realizada por el Santo Oficio, es lícito decir que las voces de estos campesinos nos llegan directamente, sin filtros, sin depender —como sucede tantas veces— de testimonios fragmentarios e indirectos, filtrados por una mentalidad diferente e inevitablemente deformadora.

2. Esta afirmación puede parecer paradójica. Y aquí llegamos al interés específico de esta investigación. Estamos acostumbrados a ver las confesiones de los acusados de brujería como fruto de la tortura o de la sugestión de los jueces, y a negarles, por lo tanto, cualquier espontaneidad. Más precisamente,

las indagaciones fundamentales de J. Hansen[1] han mostrado cómo la imagen de la brujería diabólica, con todos sus accesorios —pacto con el diablo, sabbat, profanación de los sacramentos— fue elaborada entre mediados del siglo XI y mediados del XIII por teólogos e inquisidores que, poco a poco, la difundieron en toda Europa, y después del otro lado del Atlántico a través de tratados, prédicas y figuraciones.[2] Esta difusión —aunque es más exacto hablar de superposición del esquema inquisitorial ya mencionado a un estrato preexistente de supersticiones genéricas— se llevó a cabo en forma particularmente dramática en el curso mismo de los procesos, modelando las confesiones de los imputados gracias a los dos instrumentos ya recordados: la tortura y los interrogatorios "sugestivos". Todo esto fue, como ya se dijo, documentado de modo exhaustivo, pero casi exclusivamente a nivel culto, doctrinal. El intento de F. Byloff[3] de mostrar en una zona delimitada la penetración de la brujería diabólica esquematizada por los inquisidores y demonólogos en la mentalidad popular dio escasos resultados. La riqueza excepcional de la documentación friulana permite reconstruir este proceso con mucha mayor precisión y claridad, ya que se muestra cómo un culto de características claramente populares, como el que giraba en torno a los benandanti, se modificó poco a poco bajo las presiones de los inquisidores para asumir finalmente los lineamientos de la brujería tradicional. Pero esta discrepancia, esta separación que existe entre la imagen propuesta por los jueces en los interrogatorios y la que proporcionan los acusados, permite obtener un estrato de creencias genuinamente populares, posteriormente deformado, borrado por la superposición del esquema culto. Precisamente en virtud de esta separación, que se prolongó durante decenios, los procesos contra los benandanti constituyen un testimonio invaluable para la reconstrucción de la mentalidad campesina de esa época.

3. Esta investigación pretende documentar y enriquecer la línea de trabajo esbozada por Hansen. Más novedosa —si bien limitada— es su contribución para comprender el significado y la naturaleza de la brujería popular, diferente de los esquemas cultos de origen inquisitorial.

La polémica iluminista (ejemplificada en Italia por Tartarotti) se había desinteresado, por buenas razones, de las confesiones de las brujas; lo único que interesaba era demostrar la barbarie y la irracionalidad de la persecución,

[1] *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*, Munich y Leipzig, 1900; *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter*, Bonn, 1901. Hansen desarrolló y documentó una intuición de S. Riezler (*Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, Stuttgart, 1896).

[2] M. Tejado Fernández, *Aspectos de la vida social en Cartagena de Indias durante el Seiscientos*, Sevilla, 1954, pp. 106 ss., 127 ss., 142 ss.

[3] *Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichen Alpen ländern*, Berlin y Lepizig, 1934.

y los relatos de las brujas eran tachados de fantasías absurdas o confesiones arrancadas por la crueldad y las supersticiones de los jueces. El primer intento de interpretación se obtuvo con las investigaciones eruditas de la segunda mitad del siglo XIX, cuando las confesiones de los acusados de brujería eran vistas en general como fruto de alucinaciones derivadas del uso de ungüentos elaborados con sustancias estupefacientes, o de estados patológicos, sobre todo histéricos. Pero los estudios más serios y documentados se abocaron principalmente a explicar la historia y el mecanismo de la persecución, con frecuencia con una polémica intención anticatólica o anticlerical.

El verdadero interés por las creencias de las brujas —o presuntas brujas— surgió (si se exceptúa la simpatía romántica de Michelet por la bruja "rebelde") con las indagaciones de una egiptóloga inglesa, M. Murray.[4] Discípula de J. Frazer y por lo tanto interesada en los problemas de la magia y de la mentalidad de los "primitivos", no se limitó a subrayar el interés de las confesiones de las acusadas de brujería desde un punto de vista etnológico o folclórico. Dando un giro paradójico a la impostura popular —que más que de una impostura razonada se trataba de una actitud instintiva— reevaluó la credibilidad (en el sentido positivista de credibilidad *externa* de una fuente) de esas confesiones. Según Murray, las reuniones descritas por las acusadas eran reales, y la brujería era una religión antiquísima, un culto precristiano de fertilidad, donde los jueces, más o menos conscientemente, no atinaban a ver otra cosa que una perversión diabólica. Aunque esta tesis encerraba, como veremos, un núcleo de verdad, era formulada de una manera del todo acrítica;[5] además, la reconstrucción del presunto culto de fertilidad se había basado en procesos muy tardíos, cuando la asimilación del esquema inquisitorial (sabbat, alianzas con el diablo y cosas por el estilo) ya había ocurrido. Sin embargo, a pesar de estos defectos sustanciales, la "tesis" de Murray, rechazada por antropólogos y folcloristas en el momento de su aparición, terminó por imponerse. Faltaba, de hecho —y sigue faltando, si no me equivoco, aún en nuestros días— una interpretación integral de la brujería popular, y en ese momento la tesis de la estudiosa inglesa, despojada de sus afirmaciones más arriesgadas, al descubrir en las orgías del sabbat la deformación de un antiguo rito de fertilidad, pareció más que sensata. W. E. Peuckert, entre otros, reformuló esta versión de la teoría de Murray.[6]

Sin embargo, no es fácil demostrar que la brujería popular (diferente de

[4] *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, 1921 (2a ed. de 1962, con prefacio de S. Runciman). En los trabajos publicados posteriormente sobre estos problemas Murray se limitó a reformular, en forma aún más rígida e intransigente, la tesis enunciada en este primer libro.

[5] Véase por ejemplo la reseña de W. R. Halliday, que apareció en *Folk-Lore*, vol. 33, 1922, pp. 224-230.

[6] *Geheimkulte*, Heidelberg, 1951, pp. 266 ss. Peuckert (que no cita a Murray) incluye esta tesis en la contraposición

las supersticiones genéricas y que no se puede rastrear hacia un culto preciso, como los filtros de amor, los maleficios y cosas similares) se remontaba en realidad a un antiguo culto agrario y de fertilidad. La primera objeción formulada a propósito de los trabajos de Murray es que no es posible basarse acríticamente en las confesiones de las brujas sin discriminar lo que es de procedencia inquisitorial y lo que es auténticamente popular. Pero no se trata de una objeción infranqueable. Ya J. Marx notó la existencia de un grupo de creencias que, aun siendo de origen inequívocamente popular, presentaban sin embargo cierta analogía con el sabbat de las brujas esquematizado por teólogos e inquisidores.[7] Más recientemente, L. Weiser-Aall subrayó la existencia de este punto de contacto entre la brujería popular y la culta.[8] Se trata de creencias cuyos primeros testimonios se dan en el siglo X, pero que seguramente datan del periodo anterior,[9] de misteriosos vuelos nocturnos, sobre todo de mujeres, para dirigirse a reuniones donde no hay rastros de presencias diabólicas, de profanación de los sacramentos o de apostasía de la fe; reuniones presididas por una divinidad femenina, llamada Diana o Herodías, Holda o Perchta. ¿La presencia de divinidades vinculadas con la agricultura, como Perchta o Diana significa que las creencias intrínsecas a la brujería diabólica posterior se conectan con cultos de fertilidad? Es una hipótesis más que verosímil, que sin embargo aún no ha sido demostrada apropiadamente. Un estudioso alemán, A. Mayer, se dio a esa tarea, y a mi parecer se acerca más que otros al adecuado abordaje del problema,[10] pero su trabajo también se basa en una documentación exigua e insuficiente, y es esencialmente erróneo. Por otro lado, se le puede hacer una segunda objeción muy grave: que no explica —como lo hace Murray— por qué las brujas, sacerdotisas de este presunto culto de fertilidad, aparecen desde el inicio (y no sólo en la brujería tardía, deformada por las superposiciones de los jueces) como enemigas de las cosechas, provocadoras de tempestades y granizadas, portadoras de la esterilidad de hombres, mujeres y animales.[11]

racial, para él muy familiar, entre los viriles germanos dedicados a la caza y a la guerra y los afeminados mediterráneos, apegados a la agricultura y a las plantas, para "demostrar" que la brujería tuvo sus orígenes entre estos últimos.

[7] J. Marx, *L'Inquisiton en Dauphiné*, Paris, 1914 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 206), pp. 29 ss.

[8] L. Weiser-Aall, en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, edición preparada por E. Hoffmann-Krayer y H. Bächtold-Stäubli, III, col. 1828, 1849-1851.

[9] El problema de las relaciones con creencias análogas en el mundo clásico (piénsese en la descripción que hace Apuleyo en el *Asno de oro* de la bruja que se unge para ir a un encuentro) aún no se aborda adecuadamente.

[10] *Erdmutter und Hexe. Eine Untersuchung zur Geschichte des Hexenglaubens und zur Vorgeschichte der Hexenprozesse*, Munich y Freising 1936. Me enteré de la existencia de este trabajo por el comentario que hace A. Runeberg en "Witches, demons and fertility magic", *Societas Scientiarum Fennica. Commentationes humanarum litterarum*, XIV, 4, Helsingfors, 1947, p. 84 nota.

[11] A causa de mi ignorancia de la lengua sueca no he podido consultar de D. Strömbäck, *Sejd*, Lund, 1935, que, a juzgar por algunos comentarios de W. E. Peuckert y de A. Runenberg podría aportar elementos interesantes a este tema.

La presente investigación documenta en la zona de Friul, donde confluyen tradiciones italianas, germánicas y eslavas, la presencia inequívoca, en fecha relativamente avanzada (hacia 1570) de un culto de fertilidad, cuyos portadores —los benandanti—* se presentaban como defensores de las cosechas y de la fertilidad de los campos. Por un lado, esta creencia se conecta con un vasto complejo de tradiciones (relacionadas, a su vez, con el mito de los encuentros nocturnos presididos por divinidades femeninas, como Perchta, Holda o Diana) en un área que va de Alsacia a Asia, a Baviera, a Suiza. Por otro, se encuentra, más o menos idéntica, en Lituania. Frente a tal dislocación geográfica no es arriesgado suponer que antiguamente estas creencias debieron estar difundidas en gran parte de Europa Central. En el curso de un siglo los benandanti se convierten, como veremos, en brujos, y sus encuentros nocturnos, celebrados para procurar fertilidad, se transforman en sabbats diabólicos, con sus correspondientes tempestades y destrucciones. En lo que se refiere a Friul, se puede afirmar con toda seguridad que la brujería diabólica se difundió como deformación de un culto agrario anterior. Naturalmente es imposible extender por analogía, sin más elementos, esta conclusión a otras regiones de Europa; sin embargo, aun siendo parcial y circunscrita, puede convertirse en hipótesis para investigaciones posteriores. Hasta ahora, pues, la presencia de este grupo de creencias en una zona amplia y crucial implica, a mi parecer, una aproximación en gran medida novedosa al problema de los orígenes populares de la brujería.

4. Folcloristas e historiadores de las religiones podrán extraer de este material documental hilaciones mucho más vastas si corrigen los errores, suplen las lagunas de información de quien esto escribe y hacen un uso más amplio del método comparativo. He utilizado este último, como se verá, con mucha cautela; o para ser más preciso, he utilizado sólo uno de los dos métodos de comparación distinguidos en su momento por M. Bloch: el propiamente historiográfico. Por este motivo no abordaré el problema de la conexión, indudable, que existe entre los benandanti y los chamanes.[12] Con esto tocamos los personajes y los límites de la aproximación de esta búsqueda.

Acerca de los benandanti hay una carencia de estudios de todo género. Quienes se han ocupado de ellos con intenciones científicas o conmemorativas de las tradiciones friulanas —G. Marcotti, E. Fabris Bellavitis, V. Ostermann,

* Benandanti se traduce como "los buenos caminantes" o "los que andan bien". A falta de una mejor traducción decidimos conservar el término en italiano a lo largo del libro. (N. de los E.)

[12] Peuckert se ocupó tímidamente de la conexión brujas-chamanes (*Geheimkulte*, cit. p. 126) y, con mayor decisión, también lo hizo E. Stiglmayr. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. III, 3a. ed., Tübingen, 1959, col. 307-308.)

A. Lazzarini, G. Vidossi y otros— han registrado el término benandante como sinónimo de brujo, sin entrever detrás la existencia de un tema de estudio.[13] Esto no se debe al descuido o a un defecto en el análisis, sino a haber limitado (entre otras por razones objetivas, como la dificultad de acceso a la documentación conservada en el archivo de la Curia Arzobispal de Udine) la búsqueda de las declaraciones orales, o aquellas que se realizaron a finales del siglo XIX o en los primeros años del XX. En realidad, la sinonimia entre benandante y brujo constituye, como mostraremos, el estadio terminal y cristalizado de un desarrollo complejo, contradictorio, que es posible reconstruir con notable precisión en sus varias etapas.

Por lo tanto se puede afirmar que la viabilidad misma de este estudio dependía, en cierto sentido, de una aproximación diferente a la que se practica en las investigaciones tradicionales del folclor. Esta diferencia inicial se acentuó voluntariamente durante el curso de la investigación. Traté de encontrar, detrás de la aparente uniformidad de estas creencias, las diferentes actitudes de los hombres y mujeres que las vivían y cómo se modificaban bajo el impulso de estímulos de varios tipos, tanto populares como inquisitoriales. Los aspectos específicamente folclóricos del problema estuvieron subordinados a una perspectiva de investigación declaradamente histórica.

En el curso de esta investigación recibí la ayuda de muchas personas; me es imposible agradecerles a todas. Recuerdo a aquellas que me facilitaron, directa o indirectamente, el acceso a la documentación, sobre todo al ya fallecido monseñor Pio Paschini, al monseñor Guglielmo Biasutti (de forma particular), y al monseñor Garlatti, bibliotecario y canciller, respectivamente, de la Curia Arzobispal de Udine; al monseñor Romeo De Maio, de la Biblioteca Vaticana; al padre Maximiliano Peloza; a Vinko Foreti, director del Archivo Estatal de Dubrovnik; a Angelo Tamborra, Paolo Sambin y Mariano Berengo. Agradezco también a la Fundación Luigi Einaudi, que me concedió una beca de estudio en 1962, y a Norberto Bobbio, Luigi Firpo, Aldo Garosci y Franco Ventura, quienes siguieron mi trabajo en aquel periodo. Al Warburg Institute de Londres, que gracias a la propuesta de Gertrud Bing (†), me concedió en el verano de 1964 la posibilidad de consultar su biblioteca, un instrumento de trabajo insustituible. Agradezco al director, E. H. Gombrich, su inolvidable hospitalidad y a O. Kurz y A. A. Barb sus consejos e indicaciones. Ernesto De

[13] Véase G. Marcotti, *Donne e monache. Curiosità*, Florencia, 1884, pp. 290-291; E. Fabris Bellavitis, en *Giornale di Udine e del Veneto Orientale*, a. XXIV, 2 de agosto de 1890; V. Ostermann, *La vita in Friuli*, 2a. ed. a cargo de G. Vidossi, Udine, 1940, *passim*; A. Lazzarini, *Leggende friulane*, Udine, 1915, p. 14. Battistella, en su estudio *Il Sant'Officio e la Riforma religiosa in Friuli*, Udine, 1895, se refirió (p. 102) a los *"pazzi o imbroglioni cosi detti benandanti"* ["locos o embusteros, llamados benandanti"].

Martino (t) me animó a proseguir estas investigaciones. Una primera versión de este trabajo fue presentada y discutida en la primavera de 1964 como tesis de maestría ante la Escuela Normal Superior de Pisa; agradezco sus críticas y sugerencias a Armando Saitta y a los otros relatores, Arsenio Furgón y Cinzio Violante. A lo largo del volumen se agradecen otras colaboraciones y sugerencias.
Delio Cantimori leyó la primera versión de este libro. Por sus valiosos consejos y por todo lo que he aprendido de él, me es grato expresarle mi más profunda gratitud.

C. G.

Roma, marzo de 1965

Post-scriptum 1972

En estos siete años se ha escrito mucho sobre la brujería (no sólo como parte de la moda neocultista). Han aparecido estudios tanto generales como particulares, a menudo útiles y estimulantes (baste recordar el ensayo de H. Trevor-Roper, la investigación de R. Mandrou y otros más). Para tomarlos en cuenta habría sido necesaria una reelaboración más o menos profunda de este libro. Decidí, pues, que se reimprimiese sin cambios, limitándome a corregir algunos errores materiales (entre quienes me señalaron algunos agradezco en particular a Augusto Campana) y a añadir una que otra esporádica acotación. Esto no significa que no vea hoy las limitaciones del libro. En primer lugar, la insuficiente atención que se le presta a los inquisidores y a su actitud respecto de la brujería, justamente señalada por algunos reseñistas. El interés que me movió a realizar esta investigación, que se precisaba gracias a la lectura de las notas de Gramsci sobre el folclor y la historia de la clases subalternas, de los trabajos de De Martino, además de la investigación de Bloch sobre la mentalidad medieval, explica en parte (aunque no justifica) esta laguna. Lo que me interesaba sobre todo eran las brujas (o los benandanti), sus creencias, sus actitudes, mientras que el análisis de la mayor parte de los estudiosos se orientaba casi exclusivamente hacia los inquisidores y los demonólogos. (Es un cuadro que las investigaciones más recientes comienzan, muy lentamente, a modificar.) Este interés ha provocado un desequilibrio en la investigación, que el lector advertirá fácilmente.

Pero lo que me deja más insatisfecho es el Prefacio o, para precisar, el primer párrafo del Prefacio. Hoy no repetiría la ingenua contraposición entre "mentalidad colectiva" y "actitudes individuales". Es claro que también esto es, a su manera, un estudio de la mentalidad "colectiva" (en el sentido de no meramente individual). Pero había algo que me inducía a rechazar ese término, aun teniendo muy presente mi deuda con Lucien Febvre y el filón de

investigaciones auspiciadas y, en varios aspectos, también inauguradas por él. La crítica que me hizo un reseñista (que comentó que debería haber tenido presente, más allá de los contrastes y de las incomprensiones entre benandanti e inquisidores, "la sustancial solidaridad de los respectivos [...] contactos con lo sobrenatural") me ayudó a formular con mayor precisión este rechazo. Al insistir en los elementos comunes, homogéneos, de la mentalidad de cierto periodo, inevitablemente tuve que relegar las divergencias y los contrastes entre las mentalidades de las diferentes clases, de los varios grupos sociales, ahogando todo en una "mentalidad colectiva" indiferenciada, interclasística. De esta forma, la homogeneidad, siempre parcial, de la cultura de una determinada sociedad es vista como un punto de partida, incluso como un puerto de llegada de un proceso íntimamente coercitivo y como tal violento (la historia de los benandanti es ejemplar a este respecto). Pero sobre este problema pretendo regresar con más profundidad en una investigación sobre otros aspectos de la cultura popular del siglo XVI.

C. G.

Bolonia, octubre de 1972

Abreviaturas

ACAU	Archivo de la Curia Arzobispal de Udine
ACOB	Archivo de la Curia Obispal de Bérgamo
AHCB	Archivo Histórico Cívico de Brescia
AHCM	Archivo Histórico Cívico de Milán
AEL	Archivo Estatal de Lucca
AEM	Archivo Estatal de Módena
AEP	Archivo Estatal de Parma
AEV	Archivo Estatal de Venecia
BCAU	Biblioteca de la Curia Arzobispal de Udine
BCB	Biblioteca Comunal de Bologna (Archiginnasio)
BCU	Biblioteca Comunal de Udine
HAD	Historijski Arhiv Dubrovnik
BTCD	Biblioteca del Trinity College, Dublín

C'est l'auberge fameuse inscrite sur le livre,
Où l'on pourra manger, et dormir, et s'asseoir.

Baudelaire, *La mort des pauvres.*

Capítulo 1

Las batallas nocturnas

1. El 21 de marzo de 1575, en el convento de San Francesco di Cividale, en Friul, ante el vicario general monseñor Jacopo Maracco y el fraile Giulio d'Asissi de la orden de los menores conventuales, inquisidor de la diócesis de Aquileia y Concordia, compareció en calidad de testigo don Bartolomeo Sgabarizza, párroco de Brazzano,[1] un pueblo vecino. Sgabarizza les refirió un extraño suceso ocurrido una semana antes. De boca de un molinero de Brazzano, Pietro Rotaro, cuyo hijo moría de un mal misterioso, Sgabarizza se enteró de que en un pueblo no muy lejano, Iassico, vivía un tal Paolo Gasparutto, quien curaba a los embrujados y afirmaba "andar de vagabundo por las noches en compañía de brujos y locos". Curioso, el sacerdote lo mandó llamar. Gasparutto, luego de haber declarado al padre del muchacho enfermo que "el niño había sido hechizado por las brujas, pero que mientras lo estaban hechizando fueron los vagabundos y se lo quitaron de las manos, y que si no se lo hubieran quitado estaría muerto", le confió un sortilegio para curarlo. En seguida, agobiado por las preguntas de Sgabarizza, contó que "el jueves de las cuatro témporas del año salía a reunirse con estos brujos y andar por los campos, como en Cormons, delante de la

[1] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574 usque ad annum 1578 inclu. a n. 57 usque ad 76 incl.", proc. núm. 64, f. 1*r*. Sobre la Inquisición friulana véase el estudio de A. Battistella, *Il Sant'Officio...*, cit. Sobre la situación religiosa en el Friul en el siglo XVI, véanse los trabajos de P. Paschini, en particular "Eresia e Riforma cattolica al confine orientale d'Italia", *Lateranum*, n. s., a. XVII, núms. 1-4, Roma, 1951. Todavía no se ha catalogado el riquísimo material relativo al Santo Oficio de Aquileia y Concordia que existe en la Curia Arzobispal de Udine. Battistella, que no pudo usar el fondo para la redacción del trabajo citado, ofrece al respecto una información extremadamente breve. Los procesos, que conforman la mayor parte del fondo, están numerados y ordenados cronológicamente. Las carpetas que los protegen no están numeradas. Existe un registo manuscrito de los primeros mil, elaborado en el siglo XVII y titulado "Novus liber causarum S. Officii Aquileiae, regestum scilicet denunciatorum, sponte comparitorum, atque per sententiam, vel aliter expeditorum, ab anno 1551 usque ad annum 1647 inclusive...", que se conserva en la Biblioteca Comunale de Udine (ms. 916; véase A Battistella, *Il Sant'Officio...*, cit., p. 7). Battistella usó este registro; también lo hizo, en relación con la magia y las supersticiones, Ostermann *(La vita in Friuli*, cit., *passim)* y, en menor medida, Marcotti (*Donne e monache...*, cit.). En el Archivo de la Curia Arzobispal de Udine se conserva un registro de los procesos posteriores a 1647. Después de los primeros mil procesos la numeración vuelve a comenzar; para no crear confusión he conservado esta numeración, agregando la palabra *bis* (proc. núm. 1 *bis*, 2 *bis*, etc.)

Maracco se convirtió en vicario general en 1557; véanse, sobre él, Paschini, *Eresia...*, cit., p. 40, núm. 17, e *I vicari generali nella diocesi di Aquileia e poi di Udine* (misa del sacerdote Antonio Lotti), Vittorio Veneto, 1958, pp. 23-25.

iglesia de Iassico, y hasta en los campos de Verona", donde "peleaban, jugaban, saltaban y cabalgaban diversos animales y hacían diversas cosas entre ellos; y [...] las mujeres golpeaban con cañas de sorgo a los hombres que estaban con ellas, y ellos no traían en las manos más que ramas de hinojo".[2]

Desconcertado por este extraño discurso, el buen párroco se dirigió inmediatamente a Cividale para contárselo al inquisidor o al vicario patriarca, y, encontrándose nuevamente con Gasparutto, lo condujo al convento de San Francisco. Ante la presencia del padre inquisidor Gasparutto confirmó sin ningún titubeo su relato anterior, ofreciendo nuevos detalles sobre las misteriosas andanzas nocturnas ("cuando las brujas, los brujos y los vagabundos regresan de sus juegos, acalorados y cansados, beben el agua clara y limpia que encuentran en cubos al pasar por las casas, si no la hay, entran a la cava y se toman el vino y lo revuelven todo"; "y por eso —advierte Gasparutto, dirigiéndose a Sgabarizza—, es necesario tener siempre agua limpia en mi casa"). Y ante la incredulidad del sacerdote, Gasparutto se ofreció a invitarlo a asistir junto con el padre inquisidor a esos misteriosos encuentros; habría dos antes de la Pascua y, "que una vez que prometía era forzoso cumplir". Finalmente afirmó que otros participantes en estas andanzas se encontraban en Brazzano, Iassico, Cormons, Gorizia y Cividale, pero no podían revelarse sus nombres porque "por haber hablado de esas cosas [...] había sido fuertemente apaleado por los brujos". Al intentar hallar algo de sentido en el relato de Paolo, Sgabarizza concluyó que existen, tal como parecía, brujos como el mismo Gasparutto "que algunos de ellos eran buenos, los llamados vagabundos y en su lenguaje, benandanti" que "impiden el mal", mientras otros brujos "lo provocan".[3]

Pasan algunos días. El 7 de abril el párroco de Brazzano se presenta de nuevo ante el Santo Oficio; declara haber ido a Iassico el lunes después de la Pascua para decir misa y haber encontrado ahí a Gasparutto. Después de la misa, según la costumbre, el párroco participó en una comida servida en su honor. "Mientras comíamos —dice Sgabarizza— conversábamos sobre cosas acordes con esa época, por ejemplo mantenerse libre de pecado y perseverar en las obras buenas y santas", pero Gasparutto, presente en la ceremonia en

[2] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64 cit., f. 1v. Se llaman témporas, como decíamos, los tres días de ayuno prescritos por el calendario eclesiástico en la primera semana de cuaresma (témpora de primavera), en la octava de Pentecostés (témpora de verano), en la tercera semana de septiembre (témpora de otoño) y en la tercera semana de Adviento (témpora de invierno).

[3] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64 cit., f. 2r. La grafía "benandante" parece ser la más antigua. Sucesivamente, fuera de algunas variantes episódicas como *"buono andante"* (véase adelante, p. 108), comienza a entrar en uso la grafía *"bellandante" (belandant)*, señalada antes como errónea, y por lo tanto sustituida casi siempre por "benándante"; véase "Ab anno 1621 usque ad annum 1629 incl. a n. 805 usque ad 848 incl." proc. núm. 815 (año 1622). La glosa "y en su lenguaje benandanti" es una nota al margen de la misma mano; tal vez fue incluida por el testigo en una relectura del interrogatorio.

calidad de "comisario" (debía ser de posición acomodada; en otro texto se hace una posible alusión a sus sirvientes)[4] lo interrumpió para narrarle las gestas celebradas, con la compañía acostumbrada, la noche anterior ("habían surcado ciertas aguas extensas en una barca, y, en el río Iudri[5] su compañero tuvo miedo porque soplaba un gran viento en las aguas profundas, y porque se habían quedado detrás de los demás [y] habían estado en un campo no muy lejano y que caminaron hasta los sitios acostumbrados"). El sacerdote no podía más de la curiosidad: "lo llevé a mi casa, le hice cortesías para sacarle más detalles, si podía", pero sin resultado.[6]

Lo sustancial de estas declaraciones de Sgabarizza es confirmado por Pietro Rotaro, padre del niño tratado —inútilmente— por Paolo Gasparutto. Sospechando que el niño había sido embrujado, él se había comunicado con Paolo, ya que éste "tiene fama de andar con los brujos y de ser benandante".[7] También a él Gasparutto le había hablado largamente de las andanzas nocturnas ("van a veces a un campo, a veces a otro, a Gradisca o hasta cerca de Verona, y juntos van haciendo rondas y encontrando diversión, y [...] los hombres y mujeres que hacen el mal llevan y usan cañas de sorgo que nacen en los huertos, y que los hombres y mujeres benandanti usan ramas de hinojo; y [...] van a veces un día y a veces otro, pero los jueves siempre, y [...] cuando celebran los grandes combates van a los grandes campos, y tienen sus días determinados para esto; y [...] los brujos y las brujas cuando se retiran van a hacer el mal y es necesario que los benandanti los sigan para impedirles que entren en las casas, porque si no encuentran agua limpia en los cubos van a las cavas y dañan el vino con ciertas cosas que le echan por encima de las tapas"),[8] y por requerimiento de los jueces, agrega detalles sobre la manera en que Paolo afirma que se dirige a los encuentros, es decir, como veremos más delante, "en espíritu" y montando varios animales, como liebres, gatos y otros. Rotaro añade que oyó decir que también en Cividale hay uno de estos "brujos" —un pregonero, Battista Moduco—, quien en una charla en la plaza afirmó ser un benandante y salir de noche, "especialmente los jueves". Entonces es llamado a testimoniar Troiano de'Attimis, un noble de Cividale. Él confirma haber oído decir a su cuñado, charlando en la plaza, que "en Brazzano había brujos, y que también en Cividale, no lejos de nosotros, había uno y enseguida se fue"; entonces Troiano, al ver cerca a Battista Moduco, le preguntó: "'¿Todavía eres

[4] ACAU, "Sententiarum contra reos S. Officii liber primus", f. 97*r*.
[5] El río Iudri es afluente del Natisone.
[6] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574. .", proc. núm. 64, cit., f. 2*v*.
[7] *Ibid.*, f. 3*r*.
[8] *Ibid.*, ff. 3*r-v*.

uno de esos brujos?' Él me había dicho que era benandante y que en las noches, especialmente los jueves, va con los demás y se encuentran en ciertos lugares a celebrar, bailar, comer y beber; y que cuando regresan los *malandanti* entran en las cavas y beben el vino y luego orinan en las cubas; y que si los benandanti no estuvieran ahí para impedirlo, ellos derramarían el vino y me dijo otras cosas que no le creo, pero ya no seguí preguntándole."[9]

Maracco y el inquisidor Giulio d'Assisi debieron de estar de acuerdo con la desdeñosa conclusión del noble cividalés: bromas, y nada más. Con esta declaración, de hecho, los interrogatorios suscitados por las confesiones de Gasparutto se interrumpieron. Se retomarían cinco años después, por iniciativa, como veremos, de otro inquisidor.

2. Aun siendo tan vagos e indirectos, estos testimonios permiten afirmar con seguridad que en la zona que rodea Cividale, entre la segunda mitad y el final del siglo XVI, existió un conjunto de creencias (no limitadas a un ámbito individual, privado) no documentadas en ningún otro lugar y extrañamente mezcladas con tradiciones bien conocidas. Si bien las brujas y los brujos que se dan cita los jueves para entregarse a "bailes", "diversiones", "ceremonias" y banquetes evocan inmediatamente la imagen del aquelarre que los demonólogos habían descrito y registrado minuciosamente, y los inquisidores perseguido al menos hasta mediados del siglo XV,[10] existen diferencias evidentes entre las reuniones descritas por los benandanti y la imagen tradicional, común, del aquelarre diabólico. En estos convivios, por lo que parece, no se rinde homenaje al diablo (a cuya presencia ni siquiera se alude), no se abjura de la fe, no se vilipendia la cruz, no se vituperan los sacramentos.[11] En el centro de estos encuentros hay un rito oscuro: brujas y brujos armados de cañas de sorgo que giran y combaten con los benandanti, provistos de ramas de hinojo.

¿Quiénes son estos benandanti? Por un lado, ellos afirman enfrentarse a brujas y brujos, obstaculizar sus pretensiones maléficas, curar a las víctimas de sus hechizos; por el otro, al igual que sus presuntos adversarios, aseguran

[9] ACAU, S. Ofcio, "Ab anno 1574..." proc. 64 cit., f. 4*r*.

[10] Sobre la persecución de la brujería y las actitudes de los jueces e inquisidores hacia ella, véanse los ya citados trabajos de J. Hansen.

[11] Del Río, retomando un juicio más que secular, definía el delito cometido por las brujas cuando participaban en el sabbat "crimen enormissimum, gravissimum, atrocissimum, quia in eo concurrunt circumstantiae crimimum enormissimorum, apostasiae, heresis, sacrilegii, blasphemiae, homicidii, immo et parricidii saepe, et concubitus contra naturam cum creatura spirituali, et odii in Deum, quibus nihil potest esse atrocius" ["el crimen más grande, grave y atroz, ya que en él se combinan las circunstancias de los más terribles crímenes: la apostasía, la herejía, el sacrilegio, la blasfemia, el homicidio (e incluso, a menudo, el parricidio), el coito antinatural con espíritus y el odio hacia Dios, en relación con los cuales no puede existir cosa más atroz"] (*Disquisitionum magicarum libri sex*, 1652, aunque la primera edición es de 1599-1600, pp. 493-494).

asistir a misteriosas reuniones nocturnas —de las cuales no pueden decir palabra so pena de ser apaleados— montando liebres, gatos y otros animales. Esta ambigüedad se refleja también en el plano lexicológico. La noción de la profunda diferencia, incluso antagonismo, que existe entre brujas y brujos (o sea, "los hombres y las mujeres que hacen el mal") y "los hombres y mujeres benandanti", parece de hecho abrirse camino con dificultad incluso en la conciencia popular. Así, un párroco de pueblo como Sgabarizza (quien en un inicio recurre, significativamente, a una traducción aproximada del término que le parece extraño, "vagabundos y en su lenguaje benandanti"), y el molinero Pietro Rotaro, hablan de "brujos benandanti", donde el adjetivo se precisa únicamente con base en el sustantivo ya ampliamente conocido. Brujos, los benandanti se nos presentan bajo el signo de una contradicción que marcará profundamente su existencia secular.

3. Cinco años después, el 27 de junio de 1580, el inquisidor fray Felice da Montefalco[12] retoma la causa, dejada inconclusa por su antecesor, y hace comparecer ante sí a uno de los dos benandanti, Paolo Gasparutto. Éste declara ignorar por qué motivo ha sido llamado. Se confesó y comulgó cada año con su párroco; nunca oyó decir que en Iassico "hay alguien que viva como luterano y viva malamente".[13] Entonces fray Felice le pregunta "si él sabe o conoce a alguien que sea brujo o benandante". Gasparutto responde negativamente: "no sé nada de brujos ni de benandanti". Y de pronto, se echa a reír: "Yo no sé [...] Yo no soy benandante, ésa no es mi profesión." Entonces el inquisidor comienza a acosarlo con preguntas: ¿Curó alguna vez al hijo de Pietro Rotaro? "Rotaro me llamó —dice Paolo—, pero le respondí que no sabía nada y que no podía ayudarlo." ¿Habló alguna vez de los benandanti con el inquisidor anterior y con el cura de Iassico? Paolo lo niega al principio; después admite, siempre riendo, haber afirmado que soñaba participar en combates con los brujos. Pero ante las preguntas insistentes del inquisidor, quien le recuerda detalles de sus relatos de cinco años atrás, vuelve a negarlo, entre continuos ataques de risa. A la pregunta del sacerdote: "¿Por qué se ríe?", Gasparutto, inesperadamente, responde: "Porque éstas cosas no se preguntan porque van contra la voluntad de Dios."[14] El inquisidor insiste, cada vez más desconcertado: "¿Por qué va contra la voluntad de Dios preguntar sobre estas cosas?" En este punto el benandante

[12] Véase también *Annales Minorum...*, t. XXIII, 2a. ed., Claras Aquas, 1934, p. 107.

[13] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 4*v*. Sobre las infiltraciones heréticas en la diócesis de Aquileia en este periodo véase, además de Paschini, *Herejía...*, cit., pp. 55-83, *Purliliarum comitis Bartholomei visitatio Diœcesis Aquileg^s^*, 1570 (BCU, ms. 1039).

[14] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574..." proc. núm. 64, cit., ff. 4*v*-5*r*.

se da cuenta de que habló de más: "Porque se me preguntan cosas que yo no sé", responde, y vuelve a negarlas. Nunca ha hablado de combates nocturnos con los brujos, nunca ha invitado a estos encuentros a Sgabarizza y al inquisidor; cierra los ojos y afirma obstinadamente no recordar nada. Y mientras fray Felice le recuerda sus descripciones de los brujos y de los benandanti que regresan cansados de sus juegos, y que si no encuentran agua en las casas "orinan y echan a perder el vino", exclama riendo burlonamente: "¡oh mundo, mundo!". Nada logra sacarlo de su silencio y fray Felice le promete inútilmente perdón y benevolencia a condición de que diga la verdad ("ya que, si así lo hiciera, sería acogido y tratado con misericordia"). En este punto el interrogatorio termina, y Gasparutto es encarcelado.

4. El mismo día es interrogado el otro benandante, el pregonero Battista Moduco, llamado "Pierna Segura", nacido en Trivignano pero habitante de Cividale desde hace treinta años. Él también declara haberse confesado y comulgado regularmente y no conocer herejes, pero, al ser interrogado acerca de brujos y benandanti, responde tranquilamente: "No sé si haya brujos, y al único benandante que conozco es a mí mismo."[15] Inmediatamente fray Felice le pregunta: "qué quiere decir esa palabra, 'benandante' ", pero Moduco parece arrepentirse de su incauta respuesta e intenta bromear: "Yo llamo benandanti a aquellos que me pagan bien, y voy con gusto." Sin embargo, termina por admitir que dijo a muchas personas que era benandante, y agrega: "De los demás yo no puedo decirle nada, porque no puedo ir en contra de la voluntad divina" (en este punto debe decirse que no resulta evidente que Moduco y Gasparutto se conocieran o que se hubieran encontrado). En lo que concierne a su persona, Moduco declara sin dudarlo: "Yo soy benandante porque voy con los demás a combatir cuatro veces al año, o sea, en las cuatro témporas, de noche, invisible, en espíritu y dejando el cuerpo; y vamos a favor de Cristo, y los brujos, del diablo, combatiendo unos contra otros, nosotros con las ramas de hinojo y ellos con las cañas de sorgo."

No es difícil imaginar el desconcierto del inquisidor frente a estos benandanti, en tantos sentidos similares a auténticos brujos, que se enfrentan contra los brujos y se asumen como defensores de la fe de Cristo. Pero Moduco ha terminado: "y si nosotros vencemos, ese año hay abundancia y si perdemos, aquel año habrá carestía". Más adelante precisará: "En el combate que sostenemos, una vez peleamos el trigo junto con todos los demás granos, otras veces los menudos, o el vino: así cuatro veces se combate por todos los frutos de la tierra,

[15] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 5v.

y cuando vencen los benandanti, aquel año es de abundancia."[16] En el centro de los encuentros nocturnos de los benandanti vemos surgir un rito de fertilidad, que gira en torno a los principales acontecimientos del año agrícola.

Moduco agrega que ya no forma parte de la compañía de los benandanti desde hace más de ocho años: "Uno entra a la compañía de veinte años y es liberado a los cuarenta, si se quiere ser liberado." Forman parte de esta "compañía" todos aquellos que "han nacido vestidos [...] y cuando llegan a los veinte años son llamados, al igual que se llama a los soldados con el tambor, y nosotros debemos ir". Fray Felice interrumpe, intentando meter en apuros al benandante: "¿cómo puede ser que conozcamos a tantos gentilhombres que han nacido vestidos, y que no por eso son viandantes?" (como se ve, el fraile, casi para mantener la distancia, busca no servirse del término popular que le es ajeno). Pero Moduco no se deja sorprender: "Yo digo que todos van ahí, siempre y cuando hayan nacido vestidos", replica tajantemente. Todo aquello resulta increíble para el inquisidor, quien insiste en saber la verdad sobre el ingreso en esa "profesión", y Moduco, con sencillez, dice: "No se hace más, sino que el espíritu sale del cuerpo y se va."

Las respuestas del benandante deben haber provocado fuertes sospechas en el ánimo de fray Felice, quien pregunta: "¿Quién es el que va a llamarlos, es Dios o un ángel, o el demonio?" "Es un hombre como nosotros —replica Moduco—, quien es elevado por encima de todos nosotros y bate el tambor, y nos llama." Agrega, siempre respondiendo a las preguntas del fraile: "Somos una gran multitud, a veces somos cinco mil o más [...] Algunos se conocen por ser del mismo pueblo, y otros no." El inquisidor no se da por vencido: "¿Quién les ha impuesto esa carga?" "Yo no sé —dice Battista— pero creemos que nos fue dada por Dios, porque combatimos por la fe de Cristo." En cuanto al capitán, es "jefe de la compañía hasta los cuarenta años o bien hasta que renuncia [...] es de Colonia [...] hombre de veintiocho años, alto de estatura, de barba rojiza, de rostro pálido, de ascendencia noble, tiene mujer", su insignia es "blanca, y negra la bandera, esto es, el estandarte que porta por encima suyo". Y agrega: "Nuestro abanderado lleva una bandera de armiño blanco, dorada, con un león", mientras "la bandera de los brujos es de armiño rojo con cuatro diablos negros, dorada"; su capitán tiene "barba negra, es grande y gordo, de nacionalidad germana"; van a combatir a varios lugares, en el territorio de Azzano, cerca de Cuniano, a veces "en tierra germana, en algunos campos próximos a Cirghinis".

Pero el inquisidor exige más detalles y, sobre todo, los nombres de los otros benandanti. Moduco se niega ("sería apaleado por toda la compañía"), y

[16] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., ff. 5*v*-6*r*.

se niega también a revelar los nombres de los brujos.[17] "Si dice que combaten en el nombre de Dios, quiero que me dé el nombre de esos brujos", replica fray Felice. Pero Battista es inamovible: afirma que no puede acusar a nadie así sea "amigo o enemigo [...] Tenemos un pacto en el que nos va la vida de por medio, de que no podemos revelar nada ni de un lado ni del otro [...] Este juramento fue hecho por los capitanes de uno y otro bandos, y estamos obligados a obedecer." Y sólo frente a una nueva objeción del fraile ("Es una evasiva, porque si ya no pertenece a la compañía como ha dicho, ya no está obligado a obedecer, ¿quiénes son esos brujos"), cede y revela dos nombres, entre ellos el de una mujer que había secado la leche de un animal. En este punto termina el interrogatorio de Moduco; evidentemente sus respuestas no lo pusieron en una situación demasiado comprometedora ante el inquisidor, ya que fray Felice lo deja en libertad.

5. El 28 de junio es interrogado por segunda ocasión Paolo Gasparutto. Un día de prisión lo convence de la inutilidad de persistir en su negativa. Declara, pues, haber entrado a la compañía de los benandanti a los veintiocho años, llamado por el capitán de los benandanti de Verona, haber permanecido diez años en ella y haberla abandonado cuatro años atrás.[18] "¿Por qué —pregunta el inquisidor— ayer no me lo dijo?" Responde Paolo: "Porque tenía miedo de los brujos, quienes podrían sorprenderme en mi cama y golpearme." Pero a la nueva pregunta del fraile ("¿La primera vez que fue sabía usted que iba con los benandanti?") responde largo y tendido: "Sí, padre, porque antes me había avisado Baptista Vicentino, un benandante de Vicenza [...] de treinta y cinco años, era de gran estatura, tenía barba negra y poblada y un rostro hermoso, campesino, no sé de qué pueblo era." Éste se había presentado con él durante el "mes de diciembre, por las cuatro témporas de Navidad, el jueves por la noche, cerca de las 12, yo estaba en mi primer sueño". Y aquí reaparece, con particular énfasis, el motivo de los ritos de los benandanti, que se había esbozado en el interrogatorio de Moduco: "Me dijo que el capitán de los benandanti me llamaba y que yo debía ir a combatir por las cosechas. Y yo le respondí: 'quiero ir por amor de las cosechas'."

Fray Felice objeta: "Y si dormía, ¿cómo le respondió y cómo escuchó su voz?" Y Paolo: "mi espíritu le respondió"; y explica que es su espíritu el que sale, y "si por azar, mientras estamos fuera en espíritu, alguien fuera con una vela y se quedara mirando el cuerpo, el espíritu no podría regresar a él hasta

[17] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., ff. 6r-v.
[18] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., ff. 6v-7r.

que dejaran de mirarlo; y si aquel cuerpo, que parece muerto, fuese enterrado, el espíritu vagaría por el mundo hasta la hora en que el cuerpo tenga destinado morir". Pero, interroga el inquisidor, "¿Usted conocía a Battista antes de ser llamado, esto es, antes de su visita?" "No, padre —responde, imperturbable, Gasparutto—, pero ellos saben quién es benandante." "¿Cómo saben ellos quién es benandante?" "El capitán de los benandanti lo sabe."[19]

En este momento Paolo se pone a describir (con algunas diferencias, muy marginales, con respecto al relato análogo de Moduco) la compañía de los benandanti de la que forma parte: "Somos sólo seis [...] Combatimos con viburno, la vara que llevamos detrás de las cruces en las procesiones de las rogativas, y tenemos una bandera de armiño blanco toda dorada, y los brujos traen una de color amarillo, con cuatro diablos."[20] Agrega que van a combatir en los campos de Verona y de Gradisca y, a una objeción del inquisidor ("¿Y cómo saben que deben ir a un campo o al otro?") explica que "En el desafío entre brujos y benandanti en las cuatro témporas anteriores se decide el lugar de las siguientes." (Inmediatamente después, al sacerdote que le pregunta si ha prometido a alguien llevarlo a estos "juegos", replica, casi con fastidio: "Al padre inquisidor anterior. Si él hubiera asistido, ahora no estarían interrogándome".) Su capitán es alguien "de Verona, no sé su nombre, y creo que es un hombre del campo, de gran estatura, robusto, de barba rojiza, de treinta años de edad"; ignora cómo se volvió capitán.

Como la de Moduco, la confesión de Gasparutto termina con la denuncia de dos brujos, uno de Gorizia y otro del pueblo de Chians, cerca de Capodistria. El inquisidor parece satisfecho y libera a Paolo, comprometiéndolo a presentarse veinte días después, ya no en Cividale, sino en Udine, en el convento de San Francisco.

6. Esto sucedía el 28 de junio; el 24 de septiembre el inquisidor hizo conducir a Udine a Gasparutto, quien no había hecho caso de la solicitud (se excusaría aduciendo que estaba enfermo) y lo encarceló. Dos días más tarde el benandante es interrogado nuevamente.

Hasta ese momento los relatos de Moduco y de Gasparutto habían mostrado un paralelismo casi absoluto. En este punto se da una desviación: Gasparutto modifica su confesión en un detalle esencial, introduciendo un elemento nuevo. "Yo pensé haber dicho la verdad", declara al inicio del interrogatorio, y al inquisidor que replantea la pregunta, encaminada a refinar el argumen-

[19] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. num. 64, cit., ff. 7r-v.

[20] Acerca de las procesiones de las rogativas en Friul véase V. Ostermann, *La vita in Friuli*, cit., vol. I, pp. 129 ss.

to teológicamente más importante de su confesión ("¿Quién le comunicó que debía entrar en la compañía de los benandanti?"), él, inesperadamente, responde: "El ángel del cielo [...] En la noche, en mi casa, serían las 12 de la noche, estaba en mi primer sueño [...] Se me apareció un ángel todo de oro, como los de los altares, y me llamó y mi espíritu salió de mí [...] y me llamó por mi nombre, diciendo: 'Paolo, te mandaré un benandante y es necesario que vayas a combatir por las cosechas.' Yo le contesté: 'Iré, soy obediente.'"[21]

¿Cómo interpretar esta divergencia? A primera vista resulta obvio suponer que, frente a los prolongados interrogatorios y al nuevo encarcelamiento, Gasparutto haya intentado evadirse de las redes de la Inquisición acentuando los motivos cristianos de su "oficio" con la inserción de la figura del ángel, sin darse cuenta de que agravaba su situación. Dos hechos, sin embargo, deben ser considerados: el detalle del ángel que asiste a las reuniones de los benandanti (al que alude Gasparutto) es retomado, si bien de forma marginal, en un proceso de 1618-1619 y en otro de 1621.[22] De regreso en prisión Gasparutto revela el detalle del ángel a Moduco, lo cual vuelve poco plausible la hipótesis de que fue una invención extemporánea, incluida con fines de defenderse. En conclusión, es viable suponer que en su primera confesión Gasparutto omitiese el detalle de la aparición del ángel precisamente porque intuía su intrínseca peligrosidad.

Gasparutto apenas termina de hablar de la aparición del ángel "todo de oro" cuando el inquisidor insinúa con repentina brutalidad: "¿Qué le prometió, mujeres, comida, juegos y qué más?" Bastó la alusión de Paolo al ángel para convencer a fray Felice del carácter efectivamente diabólico de los "juegos" de los benandanti, y de su semejanza con los aquelarres. Gasparutto lo niega tajantemente y se defiende achacando las acusaciones de que es objeto a los otros, sus enemigos, los brujos: "No me prometió nada, pero todos ellos bailan y saltan, los he visto porque combatimos contra ellos." Entonces el inquisidor ataca otro elemento esencial de la narración de Paolo: "¿Adónde fue su espíritu cuando el ángel lo llamó?" "Salió, porque dentro del cuerpo no puede hablar", responde Paolo. El diálogo se empantana: "¿Quién le dijo que el espíritu debía salir para hablar con el ángel?" "El ángel mismo me lo dijo." "¿Cuántas veces ha visto a aquel ángel?" "Cada vez que salía, porque el espíritu siempre me acompañaba" (y poco después agregó: "él está en persona junto a nuestra bandera").[23]

Hasta entonces imperaba casi un monólogo de Gasparutto, sólo inte-

[21] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 8r.
[22] Véase más delante, pp. 133 y 118.
[23] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., ff. 8r-v.

rrumpido por solicitudes de precisión del inquisidor. Hasta que los relatos de los "juegos" nocturnos de los benandanti revelaron una realidad desconcertante, ya vagamente intuida, pero de cualquier forma no clasificable en los usuales esquemas demonológicos, fray Felice había mantenido una actitud pasiva, mezcla de estupor y de distante curiosidad. Ahora, frente a la espiral ofrecida inesperadamente por Gasparutto, la técnica del interrogatorio cambia y se vuelve manifiestamente sugestivo: el inquisidor quiere a toda costa que las confesiones del benandante se adhieran al modelo que le es familiar: el sabbat.

En un principio corrompe astutamente la figura del ángel con atributos demoniacos: "Cuando el ángel se le aparece o cuando se va, ¿le da temor?," Paolo rebate, puntillosamente: "No, no me asusta; y cuando nos separamos de la compañía, nos da su bendición." "¿Ese ángel se hace adorar?" "Lo adoramos igual que adoramos a nuestro señor Jesucristo en la iglesia." Entonces fray Felice cambia su discurso: "¿Los lleva este ángel donde está ese otro sentado en su bello trono?" Inútil decir que en el relato de Gasparutto no había ninguna alusión a diablos o a sillas, pero también esta vez la respuesta fue expedita y llena de indignación: "Pero él no es de nuestra compañía, ¡Dios nos guarde de relacionarnos con ese falso enemigo! [...] Los brujos son los que tienen ese bello trono." El inquisidor insiste: "¿Alguna vez vieron a los brujos en ese trono?" Y Gasparutto, "agitando los brazos", sintiéndose prisionero de las redes que le tiende el inquisidor: "¡No, señor, nosotros no hacemos más que combatir!" Pero fray Felice es implacable: "¿Cuál es el ángel más bello, el de ustedes o el del bello trono?" Y Paolo, contradiciéndose desesperadamente: "¿No le he dicho que no he visto nunca ese trono? [...] nuestro ángel es bello y blanco, y el de ellos es negro y es el diablo."[24]

7. Ahora el proceso llega a su fin. El inquisidor ha logrado desviar, en gran medida, los testimonios de Gasparutto hacia sus propios esquemas, los de sus propias coordenadas teológicas: los encuentros de los benandanti y los brujos no son otra cosa que sabbat, y la "compañía" de los benandanti, que falsamente afirmaba estar bajo la protección divina y combatir bajo la guía y protección de un ángel, es una cosa diabólica. Frente a las insistentes preguntas del inquisidor la firmeza de Gasparutto parece vacilar, como si la realidad en que creía hubiese cambiado de aspecto de pronto, como si se le hubiera escapado de entre las manos. Algunos días después, presentándose de nuevo ante fray Felice, declarará: "Creo que el demonio me estaba tentando cuando se me apareció aquel ángel,

[24] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 8v.

ya que me dicen que se puede transformar en cordero". Asimismo, Moduco, en su interrogatorio del 2 de octubre: "Desde que escuché que a mi compañero que está en prisión se le apareció un ángel, he cambiado de opinión y creo que ésta es una obra diabólica, porque Dios nuestro señor no manda a los ángeles a sacar a los espíritus de los cuerpos, sino a inspirarles buenas acciones."[25] ¿Son sinceras estas retractaciones? Es imposible responder con seguridad. Lo importante es que los hechos de este proceso —la crisis de las creencias de que dan cuenta los dos benandanti, su alinearse, bajo la presión del inquisidor, en el marco mental y teológico de este último—, resumen y a la vez anticipan la evolución general del culto, como se irá delineando poco a poco en el curso de más de medio siglo.

Pero las antiguas creencias no se disuelven fácilmente. Moduco afirmó haberse convencido del carácter diabólico de las apariciones; pero, aunque fue cauto en sus expresiones, no pudo dejar de reafirmar la realidad que para él era irrebatible: "Cuando se me apareció a mí, era una cosa invisible, en sueños que parecía un hombre, yo estaba entre dormido y despierto. Me pareció que era un hombre de Trivignano, y porque yo llevaba al cuello la camisa con la que nací, me pareció que me decía: 'Tú debes venir conmigo porque tienes una cosa mía.' Yo respondí que si era necesario ir, yo iría, pero que no me quería apartar de Dios. Él me dijo que era la voluntad divina, así que yo me fui con él; tenía veintidós o veintitrés años."[26] En lo referente a la "camisa", de la que antes aseguró que era un distintivo de los benandanti, Moduco asegura haberla portado siempre al cuello, hasta que la perdió y dejó de salir en las noches: ya que quienes "tienen la camisa y no la llevan encima, no pueden ir".

En este punto, después de algunas escaramuzas, fray Felice deja los desvíos y resueltamente ataca en el interrogatorio: "¿Veías tú lo que hacían los brujos afuera?" Es un intento, similar al utilizado exitosamente con Gasparutto, de obligar a Moduco a reconocer en las reuniones de los benandanti la práctica del sabbat de las brujas (y el hecho de que Moduco afirmara que los brujos, armados con cañas de sorgo, combatían por el diablo,[27] hacía más cómoda la manipulación). Moduco evade la insidia: "No, señor, sólo en las cuatro témporas en que combatíamos con ellos; pero ellos salen también los jueves [...] Los brujos siempre salen a hacer el mal a alguien, no sé si alguien les pide que lo hagan." Y agrega: "Los brujos hacen reverencias y oraciones a sus patronos, que van vestidos de negro y llevan cadenas en el cuello; son serios y piden que se arrodillen frente a ellos." La pregunta del inquisidor se dispara en el sentido

[25] *Ibid.*, f. 9*v*. Está de más decir que la influencia que Gasparutto ejerce sobre Moduco en esta circunstancia no explica la concordancia total entre las confesiones de ambos benandanti.

[26] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574 ..", proc. num. 64, cit., ff. 9*v*-10*r*.

[27] Véase supra, p. 32.

preestablecido: "¿Ustedes los benandanti se arrodillan frente a su capitán?" Y Moduco, con fiereza militar: "No, señor, sólo los saludamos con el birrete, como los soldados a su capitán." Pero después de un intercambio de réplicas: ("¿Después de arrodillarse, los brujos hacen algo más?" "Señor, yo no lo he visto, porque ellos van de un lado para otro") fray Felice no se contiene más y prorrumpe: "¿Cómo es posible que hayas creído que era una obra divina, sabiendo que los hombres no tienen el don de volverse invisibles ni de salir de su cuerpo sólo en espíritu y que las obras divinas no se hacen a escondidas?" Es un ataque impetuoso, frontal, y Moduco, más que defenderse, se excusa: "Él insistía tanto: 'Querido Batista, levántate' y yo parecía estar entre dormido y despierto y como él era mayor que yo me dejé convencer, creyendo que era algo bueno." Luego admite su error: "Sí señor, desde que aquel compañero que le dije antes me habló de su ángel, creo que es una obra diabólica." Pero no pudo evitar insistir puntillosamente en el carácter ortodoxo, piadoso incluso, de los encuentros de los benandanti: "La primera vez que fui llamado [...] el capitán me tomó de la mano y me dijo: '¿Serás un buen servidor?' y yo le respondí que sí [...] Él no me prometió nada, pero sí me decía que lo que estábamos haciendo era una obra divina, y que cuando muriera, iría al paraíso [...] No se le llamaba de ninguna forma particular, ni Cristo ni la Virgen, ni por ningún nombre de santo, ni vi nunca a nadie hacer la señal de la cruz; pero sí se hablaba de Dios y de los santos en general, diciendo: 'Dios y los santos están con nosotros,' pero sin nombrar a ninguno."[28] Pero cambia bruscamente de rumbo ante la enésima insinuación del inquisidor, agregando: "Mientras esperábamos a la compañía no hacíamos nada más, ni se comía ni se bebía; pero al regreso, tantas veces como escudos tengo yo, entramos en las cavas por los huecos y nos poníamos a montar sobre las barricas y bebíamos con una cornamusa. También los brujos, pero ellos, cuando terminaban de beber, se orinaban en las barricas." Tal vez fastidiado por tantas extravagancias, el fraile lo cortó en seco, reprochando al benandante por no haber revelado al confesor estas andanzas nocturnas. "Estimado señor —replica Batista, entre sorprendido y resentido—, ¿no le he dicho que por haber querido decir sólo dos palabritas fui terriblemente apaleado, al grado que todo mi cuerpo estaba morado, la espalda y los brazos? Y sin embargo yo nunca le hablé de eso al confesor."

8. Los interrogatorios concluyen con la resolución de que los dos benandanti, puestos en libertad, se presentaran al Santo Oficio cada vez que fueran llamados. Por un conflicto de competencias entre el vicario del patriarca y el provisor de

[28] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. num. 64, cit., f. 11r.

Cividale, la sentencia tardó más de un año.[29] De hecho, no fue sino hasta el 26 de noviembre de 1581 que el inquisidor transmitió a Moduco y a Gasparutto la orden de presentarse en la iglesia de San Francisco de Cividale "para que escuchara su sentencia".

En las dos sentencias están minuciosamente listados los errores heréticos *(hereticalia)*[30] resultantes de las confesiones de los dos benandanti. Algunos puntos se subrayan como particularmente dignos de reprobación: la

[29] El provisor de Cividale, con base en una autorización otorgada por el Consejo de los Diez, no admitía que los casos de herejía —especialmente "un proceso contra un benandante"— en el que estuviesen implicados habitantes de Cividale fueran juzgados en Udine, ante la presencia del lugarteniente de la región de Friul. Así lo manifestó al obispo el vicario general Paolo Bisanzio el 11 de enero de 1581 (sobre el cual véase P. Paschini, *I vicari generali...*, cit., pp. 26-27). El obispo insistió y el 18 de febrero Bisanzio advirtió al provisor de Cividale que no era conveniente que "en un caso como éste el obispo anduviese vagando por la región haciendo tales expediciones, desmembrando al tribunal e introduciendo nuevos tribunales" (BCAU, ms. 105: "Bisanzio. Lettere dal 1577 sino al 1585", copia del siglo XVIII, ff. 93*r*-94*r-v*, 95 *v*). Pero el provisor lo rechazó: desde Roma el obispo advirtió inútilmente a los inquisidores venecianos (29 de febrero de 1581) que, siguiendo el ejemplo de Cividale, las provincias más alejadas, como Carnia y Cadore, habían solicitado la creación de sedes separadas del tribunal del Santo Oficio (ASV, S. Oficio, b. 162). También quedó sin efecto la carta de Bisanzio del 8 de marzo a los inquisidores de Venecia, en la que decía que, al desplazar al tribunal del Santo Oficio de un lugar a otro de la diócesis, se faltaría a la "secrecía" necesaria a tales causas (BCAU, ms. 105: "Bisanzio. Lettere...", ff. 98*v*-99*r*). A. Ventura se refiere a la persistente rivalidad entre Cividale y Udine en *Nobiltà e popolo nella società veneta del '400 e '500*, Bari, 1964, pp. 190-191.

[30] La tendencia de las autoridades eclesiásticas a agrupar los delitos de magia y brujería en el rubro de "herejía" apareció lentamente. En una bula del 13 de diciembre de 1258 Alejandro IV afirmaba que los inquisidores de la maldad herética no podían juzgar los delitos "relacionados con las adivinaciones y los sortilegios", especialmente en el caso de "muestren abiertamente un conocimiento de las herejías" (J. Hansen, *Quellen...*, cit., p. 1). Era una formulación muy elástica e insuficiente para frenar una tendencia que ya existía y estaba relacionada, entre otras cosas, con la difusión cada vez mayor de prácticas mágicas y supersticiosas. Dos siglos más tarde Nicolás V, en una bula emitida el 1 de agosto de 1451 al inquisidor general de Francia, Hugo Lenoir, exhortaba a perseguir y castigar a los "sacrílegos y adivinadores, aun cuando no demuestren abiertamente conocimiento de herejía" (*ibid.*, p. 19). Eso daba a los inquisidores la posibilidad de atraer las causas de simple superstición, como sucedió en muchos casos. (El elemento decisivo era, se entiende, por los vínculos entre la Inquisición y los juicios seculares en varios lugares: así, por ejemplo, en París estos últimos fueron los que a finales del siglo XIV lograron llevar a sus tribunales los procesos de brujería: véase J. Hansen, *Zauberwahn...*, cit., p. 363, n. 3.) Luego se buscó catalogar las confesiones de las brujas referentes al sabbat, la adoración del demonio y la profanación de los sacramentos en la categoría "los culpables de herejía" (N. Jacquier) o "herejía de los brujos" (B. Spina); véase la abjuración pronunciada el 8 de febrero de 1579 por Gioannina, habitante de Cendre en la diócesis de Como: "yo abjuro, niego y renuncio a la secta herética, idólatra y apóstata de los brujos, a la cual yo he asistido y permanecido en ella muchos años [...] Una vez más reniego, abjuro y renuncio a esa herejía, la cual dice que se debe reverenciar al demonio y que uno se le debe ofrecer como yo he hecho [...] Una vez más abjuro de esa pérfida y apóstata herejía que predica que se debe renegar de la fe" (BTCD, ms. 1225, II, vol. 2, ff. 35*r-v*). Cuando no era posible se fabricaba una hipótesis de apostasía y herejía implícitas; véase, por ejemplo, la averiguación previa redactada en el curso del proceso contra la bruja de Módena Anastasia la Frappona (1519), citada por quien escribe en los "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, storia e filosofia", s. II, vol. XXX (1961), p. 282 n. Bartolomeo Spina se expresa con autoridad sobre el tema, en una polémica con Ponzinibio (*Quaestio de strigibus*, Romae, 1576, pp. 177-178; el tratado fue escrito hacia 1520-1525), pero sobre este punto el acuerdo no era pacífico, como muestran las incertidumbres de un tal Francesco Pegna (véanse sus anotaciones a la *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis* de Bernardo da Como, Venetiis, 1596, pp. 46-47, 49, 51), por no citar a los opositores, como Alciato. Precisamente en Roma, en el seno de la congregación del Santo Oficio, se gestó una tendencia favorable a dejar a los jueces seculares las causas de sortilegios supersticiosos no heréticos. Así, el 21 de de diciembre de 1602 el cardenal Camillo Borghese, futuro Paolo V, en nombre de toda la congregación despachó un escueto reproche al vicario del inquisidor de Bolonia, quien pretendía "que las causas de las supersticiones, hechizos y brujerías no se puedan conocer en el Tribunal de Su Señoría, sino que se deben remitir al Santo Oficio", invitándolo a abstenerse de "estas prácticas, ya que debe saber muy bien que los ordinarios (comunes) no están obligados a comunicar a los inquisidores causas similares sino cuando se trate de "*sapiunt heresim manifeste* [casos en los que haya abierto conocimiento de herejía]". (BCB, ms. B. 1862, carta 84). Se regresaba, en suma, al enunciado de la bula del papa Alejandro IV, el primer paso hacia una actitud cada vez más escéptica y "racionalista" que se impondría en el ambiente de la congregación romana del Santo Oficio, y se expresaría, durante décadas, en la *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegorum et maleficorum*, sobre la que volveremos después. Sobre el problema en general, véase H. Ch. Lea, *A History of the Inquisition of Spain*, t. IV, Nueva York, 1907, pp. 184-191.

afirmación de Moduco de que quien es benandante combate por la fe y contra los brujos y tiene asegurado el paraíso; la idolatría cometida por Gasparutto al adorar al falso ángel; en fin, el pecado de omisión del cual ambos están acusados por haber ocultado sus gestas nocturnas al confesor.[31]

Es notable, de cualquier forma, que en la sentencia contra Gasparutto, juzgado con mayor dureza por haber aludido a la presencia del ambiguo ángel en los encuentros de los benandanti, se utilicen términos más precisos; así, no se dice "estuviste durante ese tiempo con los benandanti", como en el caso de Moduco, sino "estuviste entre brujos que ustedes llaman benandanti"; además, se habla explícitamente de "secta diabólica". Hay, asimismo, una inserción forzada que propone la identificación del sabbat con los encuentros de los benandanti ("exhortaste a otros a ir contigo [...] enseñabas a los que iban a que no debían nombrar el sagrado nombre de Dios ni el de sus santos, pues se quedarían allí para siempre", mientras, según Sgabarizza, Gasparutto se había limitado a decirle "cuando estuviésemos ahí, aunque viésemos algunos saltos enormes no dijéramos nada, de lo contrario nos quedaríamos ahí para siempre").[32] Ambos fueron perdonados de la excomunión mayor que merecían al ser considerados herejes; fueron condenados a seis meses de cárcel; además, se les impusieron rezos y penitencias que debían cumplir ciertos días del año (entre ellos las cuatro témporas, para obtener la remisión de sus pecados cometidos en esos días). Posteriormente les fue condonada la pena a ambos, a condición de que por quince días no se alejaran de la ciudad. El mismo día los dos benandanti, después de la lectura "pública" de las sentencias,[33] abjuraron solemnemente de sus errores.

[31] Sentencia contra Moduco: "fue tan grande tu osadía y tan pequeño tu temor de Dios que te atreviste a afirmar ante nosotros que revelar los nombres de los brujos y de los benandanti era ir en contra de la voluntad divina; dijiste, además, que creías y sostenías fervientemente que dichos juegos sacrílegos estaban permitidos por Dios y que tú peleabas en favor de él. También sostuviste que era tu firme creencia que el capitán a cuyo mando asistías a estos juegos había sido designado por Dios mismo [...] Fue tanta tu perseverancia y tu credulidad en la perpetración de estos actos malvados que dijiste que considerabas y firmemente sostenías que no sólo se trataba de acciones divinas, sino que, una vez muerto, gracias a ellas serías aceptado en el paraíso [...] Además —y esto es señal de tu enorme pecado y tu depravación— recibiste durante todo ese tiempo el sagrado sacramento de la Eucaristía sin que jamás confesaras al sacerdote tus grandes faltas y perversiones." (ACAU, "Sententiarum contra reos S. Officii liber primus", ff. 90*v*-91*r*). Sentencia de Gasparutto: "y, —cosa que resulta la más abominable e impía —cometiste idolatría cada vez que asistías a espectáculos de este tipo, pues adorabas al mencionado ángel malvado del mismo modo en que se debe adorar a nuestro señor Jesucristo en la iglesia y en otras partes" (*ibid.*, f. 94*v*). Una copia de las dos sentencias —no de las abjuraciones— enviada a la congregación romana del Santo Oficio se encuentra en TCLD, ms. 1226, s. II, vol. 3, ff. 328*r*-330*v*. Las discordancias entre el original y la copia son mínimas y del todo irrelevantes.

[32] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64 cit., f. 1*v*.

[33] Las abjuraciones detalladas y públicas como las de Gasparutto y Moduco contribuían sin duda a propagar las mismas creencias que pretendían extirpar. Por ello el cardenal Arigoni recomendaba al inquisidor de Boloña, el 18 de febrero de 1612, que tuviera cuidado de "no referir las prácticas y sortilegios mágicos, los abusos de los sacramentos, de las cosas sagradas o sacramentales, en la redacción de la sentencia, tal como se hace en los procesos y en las confesiones de ellos, con el fin de que quienes asistan a las abjuraciones no tengan ocasión de aprenderlos" (BCB, ms. B. 1864, carta 48).

9. Como veremos, el cuadro que emerge de las confesiones de los dos benandanti no se modificó sustancialmente en las décadas siguientes. En cierto sentido, tales testimonios incluso son los más ricos en datos para la primera etapa de las creencias que estamos examinando. En este periodo los benandanti constituyen, por lo que resulta de sus confesiones, una auténtica secta[34] organizada militarmente en torno a un capitán y unida por un vínculo de secreto, vínculo bastante débil que los benandanti infringen continuamente, por locuacidad y por ingenua jactancia. Los adeptos a esta secta (que se extendieron, como se verá cada vez más claramente, por todo Friul, sobre todo el oriental) están relacionados antes que nada por un elemento común: haber nacido con la "camisa", es decir, envueltos en la membrana amniótica.

A este objeto (la "camisa", o segunda) resultan estar conectadas, en una serie de testimonios simultáneos, sobre todo en el ambiente friulano, varias supersticiones: protege a los soldados de las heridas, aleja a los enemigos, ayuda incluso a los abogados a ganar los casos.[35] Como se ve, es un objeto que posee virtudes mágicas, y para ampliar estas virtudes algunos acostumbraban celebrar misas, según una práctica supersticiosa ya viva en el templo de San Bernardino, quien la había condenado en una de sus prédicas.[36] Battista Moduco afirma haber tenido la "camisa", dentro de la cual había nacido de su propia madre, junto con la advertencia de que debía llevarla siempre consigo; sobre esta camisa, que había sido bautizada con él, Moduco, encontrándose en Roma, hizo celebrar por un sacerdote más de treinta misas. A su vez Gasparutto confiesa: "Mi madre, cerca de un año antes de que se me apareciera

[34] Sentencia contra Gasparutto: "afirmabas y creías fervientemente que si alguno iba en contra de esta secta actuaba contra la voluntad de Dios" (ACAU, "Sententiarum... liber primus", f. 94*v*). Además de "secta" y "sociedad", los inquisidores y los benandanti hablan de "arte" y "oficio".

[35] En un proceso celebrado en Feltre en 1588 se dice que una mujer, sospechosa de brujería, "tenía una camisa bendita, que llevaba su marido y que tenía poderes contra sus enemigos, que este hombre no podía ser ofendido por ellos y que hubiera podido obtener por ella 25 ducados, y que no quiso darla, ni venderla" (ASV, S. Oficio, b. 61, proc. contra Elena Cumana). La misma creencia aparece en testimonios de procesos friulanos posteriores; el 25 de diciembre de 1647 dos mujeres de Udine son procesadas por el Santo Oficio por haber colocado bajo el altar de una iglesia una "camisa" para que se dijeran sobre ella algunas misas y después enviarla a un joven que estaba en la guerra, para asegurarle invulnerabilidad (ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1647 explicit p^m millenarium a n. 983 usque ad 1000", núm. 1000). Pero las virtudes de la "camisa" eran también de otro tipo: en un proceso de Piacenza de 1611 se dice que un abogado friulano, Giovanni Bertuzzi di Nimis, se había apropiado del amnios con el que nació su hijastro "y con esa camisa vencía en todos los litigios" (ASP, secc. VI, 119, ms. 38, ff. 59*v*-60*r*; el fragmento no es citado por A. Barili, "Un processo di streghe nel castello di Gragnano Piacentino", en *Bollettino Storico Piacentino*, 36 [1941], pp. 16-24, que examina este proceso desde otro punto de vista). Las brujas también usaban el amnios para preparar el llamado "papel virgen" que se empleaba en varios tipos de hechizos; véase P. Grillando, *De sortilegii*, Francoforti ad Moenum, 1592, pp. 33-34. Acerca de todas estas creencias véanse, además de las voces "Nachgeburt" y "Glückshaube" en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, cit., Th. R. Forbes, "The Social History of the Caul", en *The Yale Journal of Biology and Medicine*, vol. 25 (1953), pp. 495-508, que contiene una rica bibliografía.

[36] S. Bernardino da Siena, *Opera omnia*, t. I, Claras Aquas, Florentiae, 1950, p. 116. Véase también T. Zachariae, "Abergaubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters in den Predigten Bernardinos von Siena", en *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 22 (1912), pp. 234-235.

el ángel, me dio la camisa con la que yo había nacido y me dijo que la había hecho bautizar junto conmigo y que había mandado decir nueve misas y bendecirla con oraciones y evangelios. Me dijo que yo había nacido benandante y que cuando fuese grande saldría por las noches y que siempre debía llevar conmigo la camisa cuando saliera a combatir con los benandanti contra los brujos." A los poderes genéricos de la "camisa" se agrega el específico de predestinar a los individuos nacidos dentro de ella al oficio de benandante; además "Quienes tienen la camisa y no la llevan encima, no pueden ir", afirma Battista Moduco. Que los niños nacidos con la camisa estuvieran condenados a volverse brujos es una tradición viva en el folclore de muchas partes de Italia, incluso en Friul e Istria (donde se trata precisamente de un eco de la creencia que estamos examinando).[37] Pero esta analogía no nos dice cómo pudo surgir la conexión entre los "nacidos con la camisa" y los benandanti. Buscaremos esclarecer este punto a la luz de ulteriores elementos.

La iniciación de los benandanti sucede a una edad precisa, que corresponde más o menos a la madurez (Moduco entró en la "compañía" a los 20 años, Gasparutto a los 28); como en un ejército, después de cierto periodo —entre diez y veinte años— se es liberado de la obligación de ir por la noche a combatir. De cualquier forma, el momento de la iniciación no llega de improviso, sino que es esperado (véanse las advertencias de la madre de Gasparutto a su hijo). Como dice Moduco, cuando los que nacen vestidos "llegan a los 20 años son llamados, al igual que se llama a los soldados con el tambor"; y ya sea que se trate de un ángel o de un benandante, ellos saben que "debemos ir".

10. Se ha hablado de los benandanti como de una secta, una secta muy particular, cuyas ceremonias, tal como señalan los propios benandanti, tienen la característica de ser, podríamos decir, puramente oníricas. En realidad durante sus declaraciones los benandanti nunca ponen en duda la existencia de esos encuentros a los que van "en espíritu". La actitud de las brujas procesadas en otras partes de Italia (y no sólo en Italia) era perfectamente análoga. Véase, por

[37] La declaración hecha el 17 de mayo de 1591 ante la Inquisición veneciana por el fraile capuchino Pietro Veneto, guardián del monasterio de Santa Catarina de Roveredo ("y es opinión de algunos que aquellos que nacen con la camisa son forzados a irse de brujos", ASV, S. Oficio, b. 68, procesos de Latisana) refleja, con toda probabilidad de modo impreciso, las creencias en torno a los benandanti (el fraile acababa de predicar en Latisana y había confesado a algunas mujeres sospechosas de brujería). Para lo relativo a la supervivencia de esta creencia en el folclor friulano, véanse E. Fabris Bellavitis, en *Giornale di Udine e del Veneto Orientale*, cit., y V. Ostermann, *La vita in Friuli*, cit., vol. II, pp. 298-299. Sobre las creencias de Istria véanse R. M. Cossàr, "Usanze, riti e superstizioni del popolo di Montona nell'Istria", en *Il Folklore italiano*, IX (1934), p. 62. ("Acerca del origen de los brujos, el viejo dicho istriano dice: 'El brujo nace en camiseta'") y "Tradizioni popolari di Momiano d'Istria", en *Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane*, XV (1940), p. 179 (donde se habla de los *Cheznichi*, correspondientes, como veremos, a los benandanti). Existen creencias similares en la Romaña (quien nace con el velo trae consigo todos los males); véase M. Placucci, en *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, III (1884), p. 325, y L. de Nardis, en *Il Folklore italiano*, IV (1929), p. 175.

ejemplo, el caso de Domenica Barbarelli, una bruja de Novi procesada por la Inquisición de Módena en 1532. Ésta decía que "ella quería [ir] a como diera lugar al encuentro de Diana, así que fue vigilada por muchos para que no pudiera salir y [...] yació aproximadamente durante dos horas como si estuviera muerta y luego, sacudida en repetidas ocasiones por los que ahí estaban, volvió en sí y pronunció estas palabras: 'he estado ahí a pesar suyo' y contó muchas infamias que dijo haber perpetrado en dicha celebración".[38] Aquí también ir durante el sueño, "en espíritu", es percibido como algo real; por eso la bruja puede burlarse de los presentes: ella, o mejor dicho, su espíritu, realmente fue al "encuentro".

Nos detendremos más adelante sobre el significado de este ir "en espíritu" para las brujas y los benandanti; comencemos diciendo que tanto las primeras como los segundos afirmaban que, antes de dirigirse a los encuentros, caían en un estado de profunda postración, de catalepsia, cuyo origen ha sido muy discutido. Se trata de un problema sin duda marginal para la interpretación de la brujería; aunque pudiésemos (y no podemos) determinar con seguridad la naturaleza de estos estados catalépticos, quedaría por explicar lo más importante, que es el significado de las visiones de las brujas y los benandanti. Pero no hay duda de que el problema, al menos, se ha planteado.

Las interpretaciones propuestas son sustancialmente de dos tipos: se ha supuesto que brujas y benandanti eran individuos afectados de epilepsia, de histeria o de alguna otra enfermedad nerviosa no identificada; o bien se ha atribuido la pérdida de conciencia acompañada de alucinaciones que ellos narran a la acción de ungüentos compuestos por sustancias soporíferas o estupefacientes. Empecemos comentando la segunda hipótesis.

Que las brujas se ungieran antes de "dirigirse" al sabbat es más que sabido. Ya a mediados del siglo XV el teólogo español Alfonso Tostado, al comentar el Génesis, notaba incidentalmente que las brujas españolas, luego de pronunciar determinadas palabras, se untaban con ungüentos y entraban en un sueño profundo que las volvía insensibles incluso al fuego o a las heridas, pero, una vez despiertas, aseguraban haberse dirigido a éste o aquel lugar, a veces muy lejano, a reunirse con otras compañeras, para comer y fornicar.[39] Medio siglo más tarde Della Porta obtiene un resultado idéntico haciendo ungir a una vieja afamada por su brujería, y listando detalladamente los ingre-

[38] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 5o., f. 46*v*.

[39] A. Tostado, *Super Genesim Commentaria*, Venetiis, 1507, f. 125*r* (el fragmento fue publicado por J. Hansen, *Quellen*..., cit., p. 109 nota; el mismo autor subraya en *Zauberwahn*..., cit., p. 305, que el comentario de Tostado al célebre *Canon Episcopi* apoyaba la existencia del sabbat diabólico). Ni siquiera los más acérrimos defensores del vuelo corpóreo de las brujas y de la existencia del sabbat dejaban de advertir la gravedad de hechos análogos a los ya citados, y buscaban incluirlos a la fuerza en su esquema interpretativo, presuponiendo una intervención directa del demonio, que en estas ocasiones sustituía a las brujas. Véase por ejemplo B. Spina, *Quaestio*..., cit., p. 85.

dientes utilizados para el ungüento. El experimento fue repetido en la época moderna por dos estudiosos, con resultados opuestos entre sí.[40] Parece razonable suponer, sin embargo, que si no todas, al menos sí una parte de las brujas confesas se sirvieran de ungüentos capaces de provocar estados de delirio alucinatorio.

No es fácil, sin embargo, extender esta hipótesis a los benandanti. Ni Gasparutto ni Moduco hacen mención de ungüentos; hablan únicamente de sueños profundos, de letargos que los vuelven insensibles y propician la salida del "espíritu" del cuerpo. En procesos posteriores contra benandanti sólo encontramos dos alusiones en este sentido. Un pastor de ovejas de Latisana, Menichino, quien asegura ser benandanti e ir de noche a combatir en forma de humo contra los brujos, que es procesado en 1591 por el Santo Oficio de Venecia, ante una de las acostumbradas insinuaciones del inquisidor ("cuando salías en forma de humo como dices, ¿te untabas ungüento, aceite, o [...] pronunciabas algunas palabras?") reacciona primero con violencia: "¡No, por Dios, los Santos y los Evangelios, yo nunca me ungía ni pronunciaba ninguna palabra!" Sólo durante la relectura del interrogatorio admite que el benandante que lo había exhortado a salir de noche la primera vez le había dicho que se ungiera "con el aceite de la vela la noche anterior a la que debía salir".[41] Es una admisión bastante cauta y quizá reticente, que no encuentra una confirmación mucho más sólida en el testimonio de un carpintero de Palmanova, quien denuncia ante el inquisidor de Aquileia a una meretriz conocida públicamente, Menica di Cremons, como benandante, "afirmando ella que cuando va se unta con algunos aceites o ungüentos y que su cuerpo se queda y su espíritu sale".[42] Se trata, como puede verse, de un testimonio indirecto y además muy tardío (el proceso es de 1626), así que sospecho que esta alusión debe interpretarse como un primer indicio de la identificación de los benandanti con los brujos que tiene lugar, como veremos, por aquellos años.[43] En conclusión, los testimonios sobre el uso de ungüentos por parte de los benandanti son insuficien-

[40] Sobre el experimento de Della Porta véase G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palermo, 1959, pp. 393-397. En el mismo periodo el médico español Andrés de Laguna llevó a cabo un experimento análogo, que describió en un comentario a Dioscórides (Amberes, 1555); véase H. Friedenwald, "Andrés de Laguna, a pioneer in His Views on Witchcraft", en *Bulletin of the History of Medicine*, VII, 1939, pp. 1037-1048. En épocas modernas probaron en sí mismos las virtudes de los ungüentos empleados por los brujos el médico O. Snell (*Hexenprozesse und Geistesstörung. Psychiatrische Untersuchungen*, Munich, 1891, pp. 80-81) y el folclorista W. E. Peuckert (véase J. Dahl, *Nachtfranen und Gastelweiber. Eine Naturgeschichte der Hexe, Ebenhausen bei München*, 1960, p. 26). Los resultados no fueron definitivos: Snell, convencido de que los relatos de las brujas se debían a histeria o a alguna enfermedad mental, obtuvo de la unción sólo un dolor de cabeza; Peuckert, quien defendía la existencia del sabbat y de los encuentros nocturnos, tuvo, según refiere, alucinaciones perfectamente análogas a las descritas en los procesos de brujería.

[41] ASV, S. Oficio, b. 68 (procesos de Latisana). Véase también, más adelante, p. 107.

[42] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. núm. 832, cit., fojas no numeradas.

[43] Esta interpretación del fragmento citado me fue sugerida por A. Prugoni, a quien agradezco.

tes, en relación con el número de procesos que nos han llegado, como para poder sostener esta interpretación.

Pasemos ahora a la otra hipótesis. Es cierto que muchas brujas eran epilépticas, y que muchas endemoniadas eran histéricas. Sin embargo, no hay duda de que nos encontramos frente a una manifestación que es imposible reducir al ámbito de la patología, por motivos estadísticos (ante un número tan elevado de "enfermos" también los confines entre salud y enfermedad se desplazan) y, sobre todo, porque las presuntas alucinaciones, en vez de situarse en una esfera individual, privada, poseen una coherencia cultural precisa —pensemos que ocurren en un periodo muy circunscrito del año: las cuatro témporas— y expresan contenidos propios de una determinada religiosidad popular o de un particular misticismo desviado. El mismo discurso es válido para los benandanti. Sería apresurado atribuir a crisis epilépticas las catalepsias y letargos en los que afirmaban entrar. De hecho, un solo benandante —una mujer, Maria Panzona, procesada por el Santo Oficio primero en Latisana y luego en Venecia, en 1618-1619— resulta padecer el *"bruto male"*, es decir, la epilepsia.[44] Es verdad que en su caso las crisis que la afectan continuamente, incluso en el transcurso de un interrogatorio, habrán asumido, en determinadas circunstancias —durante las témporas— la fisonomía de los letargos rituales de los benandanti. La documentación de la que disponemos no nos permite, sin embargo, ampliar este dato. La naturaleza de las catalepsias de los benandanti aún es desconocida. De cualquier forma, ya sea que fuesen provocadas por la acción de ungüentos elaborados con estupefacientes, por crisis epilépticas, o inducidas con la ayuda de técnicas particulares de éxtasis, el problema de los

[44] ASV, S. Oficio b. 72 (Maria Panzona), ff. 38*r*, 46*r*. Véanse también más adelante, pp. 133-135. En lo referente a las brujas, los auténticos casos de epilepsia son raros. Un testimonio muy significativo se encuentra en un proceso de Luca, en 1571. Sobre una acusada (luego quemada por brujería), Polissena di San Macario, un testigo relata que un día "estando junto a la cama, se dejó caer hacia atrás y quedó acostada, helada sobre la cama de tal forma que parecía muerta; y las mujeres que ahí estaban, pensando que le había sucedido algún accidente le acercaron vinagre. Mi madre, quien sabía un consejo que yo le di y que consistía en echar humo por debajo de la nariz de aquellos que parecían muertos y que funciona haciendo que quienes no están muertos reaccionen, al ver que aquella mujer no venía en sí, hizo mucho humo quemando un poco la camisa de un hombre que estaba ahí, tal como yo le había enseñado [...] y apenas hizo aquello, la tal Polisena abrió los ojos y comenzó a hacer un ruido como de mugido tan alto y volteando los ojos que todos salieron despavoridos dejándola sola *porque se sospechó que fuera una bruja* [...] mi madre me contó que Polisena, la mañana siguiente, le dijo: 'Cuando me encuentro en la forma en que estaba ayer, no me molesten, porque me hacen más mal que bien'". Y otra testigo confirma: "La mencionada Polisena me dijo que sufría *de mal de San Vito* [que sufría de epilepsia]" (ASI, Cause Delegate núm. 175, ff. 190*v*-8*r v*; las fojas del proceso se suceden de forma desordenada. Las cursivas son mías). F. Riegler (*Hexenprozesse, mit besonderer Berücksichtigung des Landes Steiermark*, Graz, 1926, pp. 58-59) supone que una anciana mujer de Feldbach padecía epilepsia, pues en el curso de un proceso de brujería (1673-1675), resulta que en el pasado se había desmayado repentinamente y había permanecido mucho tiempo privada de sus sentidos. Pero el desmayo había sucedido durante la témpora; quizás el testimonio forma parte de los que documentan la difusión de las creencias que estamos examinando en una región de Alemania (véase capítulo I). Acerca del problema en general se puede consultar, a pesar de su generalidad, S. R. Burstein, "Aspects of the Psychopathology of Old Age revealed in Witchcraft Cases of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en *The British Medical Bulletin*, vol. VI (1949), pp. 63-72.

benandanti y de sus creencias se resuelve en el ámbito de la historia de la religión popular, no de la farmacología o de la psiquiatría.[45]

11. Esta condición de pérdida de los sentidos, compartida por las brujas y los benandanti, es interpretada como una separación entre espíritu y cuerpo. Margherita di San Rocco, una mujer condenada a la hoguera en 1571 por el corregidor y los ancianos de Luca, declara: "Las salidas que hacía no eran en persona, *sino en espíritu, dejando el cuerpo en casa.*"[46] Y una compañera suya (que tuvo la misma suerte), Polissena di San Macario: "Me había dejado llevar a la brujería por una tía, Lena da Pescaglia; ella murió y después de un año empecé a ir de aquel modo, es decir, que me llamaba y me decía 'vamos,' y esa voz nadie la podía escuchar excepto yo, y así untándome con el ungüento que me daba [...] me transformaba en gata, *dejaba el cuerpo en casa,* bajaba la escalera y salía por la puerta."[47] Son declaraciones rendidas bajo tortura, o bien durante el curso de un proceso fuertemente influido por la tortura,[48] pero lo que importa aquí no es su sinceridad sino la difundida presencia de ciertas creencias, no compartidas, como veremos, por los jueces.

Esta separación del espíritu y el cuerpo, que se queda exánime, se advierte como una separación efectiva, un evento lleno de peligros, casi una muerte. Margherita di San Rocco declara al corregidor y a los ancianos de Luca que mientras van al sabbat, "si por casualidad volaran boca arriba, perderían el espíritu y el cuerpo moriría";[49] si luego el espíritu "no regresara al canto del gallo que anuncia el día, no retomaría nunca su forma humana y el cuerpo quedaría muerto y el espíritu en una gata".[50] Por su lado, el benandante Gasparutto dice a Rotaro que "cuando va a estas andanzas su cuerpo se queda en la cama y su espíritu sale y que una vez que se ha ido, uno podría asomarse a la cama en donde está el cuerpo y llamarlo, pero no le respondería ni podría hacer que se moviera, así pasasen cien años [...] y que [...] tardan veinticuatro horas en regresar y que si en ese tiempo hiciera o dijera algo, el espíritu se separaría y al ser expulsado se iría vagabundo y sería llamado malandante".[51] El alma que

[45] Para una interpretación análoga de un fenómeno de este tipo véase E. de Martino, *La tierra del remordimiento*, Barcelona Bellaterra, 1999. Esta investigación debe mucho a los libros de De Martino (en especial a *El mundo mágico* [reeditado en español por Libros de la Araucaria, Buenos Aires 2004]).

[46] ASL, Cause Delegate, núm. 175, f. 215*r*. Las cursivas son mías.

[47] *Ibid.*, f. 224*r*. Las cursivas son mías.

[48] Acerca de la tortura judicial, véase P. Fiorelli, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, 2 vols., Milán 1953-1954 (sobre los procesos de brujería véase en particular el vol. I, pp. 228-234).

[49] ASL, Cause Delegate, núm. 175, f. 196*r*; véase también f. 226*r*. Para creencias análogas en la península balcánica véase F. S. Krauss, *Volksglaube und religiöser Brauch der Südslaven*, Münster i. W., 1890, p. 112.

[50] ASL, Cause Delegate, núm. 175, f. 196*r*.

[51] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 3*v*.

abandona el cuerpo para dirigirse a las reuniones de las brujas o a las rondas de los benandanti está vista en ambos casos como algo muy real, tangible: un animal. En otro proceso de Luca (de 1589) una vieja campesina acusada de brujería, Crezia di Pieve San Paolo, dice: "hace cuarenta años o más conocí a una bruja de nombre Gianna, y una vez se quedó dormida y vi salir de su boca un ratón: era su espíritu y no sé hacia dónde iba".[52] Así, la mujer de Gasparutto, interrogada por fray Felice da Montefalco el 1 de octubre de 1580, afirma ignorar si su marido era benandante o no; recuerda, sin embargo, que una noche de invierno, despertándose despavorida, había llamado a Paolo para que la confortara: "y por más que lo llamé diez veces y lo sacudí, no pude despertarlo nunca, estaba acostado boca abajo"; poco después lo encontró susurrando para sí: "Estos benandanti dicen que cuando su espíritu sale del cuerpo parece un ratoncillo, y está así hasta que regresa, y que si el cuerpo fuese volteado mientras el espíritu está fuera, no podría regresar a él."[53] Una confirmación tardía de esta creencia (no sólo friulana)[54] de que el alma es un "ratoncillo" se da en un proceso de 1648 contra un niño que dice ser benandante; en el sabbat al que asiste (la asimilación de los benandanti con los brujos en este periodo es total) algunos de los participantes están en "cuerpo y alma, en forma de hombres o mujeres", otros "en forma de ratón o sea, solamente en alma".[55] Esta concepción del alma como algo material tiene raíces tan profundas entre los benandanti que Menica de Cremons, denunciada en 1626, declara ir a las reuniones dejando su cuerpo para asumir otro similar a aquél.[56] Por otro lado, tal creencia también estaba difundida más allá del círculo de las brujas y de los benandanti. En Verona, por ejemplo, a principios del siglo XVI, Giberti siente la necesidad de intervenir para reprimir la costumbre popular de descubrir el

[52] ASL, Causa Delegate, núm. 25, f. 176*v*. Parte de este proceso —aunque no los fragmentos citados— fue publicada, con algunos errores de transcripción, por L. Fumi, *Usi e costumi lucchesi*, en "Atti della R. Accademia Lucchese", t. XXXIII (1907), pp. 3-152.

[53] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 9*v*. Poco después la mujer de Gasparutto agrega: "Yo escuché decir a Pietro Rotaro, que era molinero, que una vez cuando se encontraba en su molino vio a uno, yo no sé si era Paolo, mi marido, que estaba como muerto, y a quien movían y volteaban y no se despertaba, y después de un rato vi una ratita alrededor de su cuerpo (*ibid.*).

[54] Véase W. Mannhardt, *Wald– und Feldkulte*, 2a. ed. al cuidado de W. Heuschkel, vol. I: "Der Baumkultus der Germanen und ihrer Nachbarstämme. Mythologische Untersuchungen", Berlín, 1904, p. 24. Sobre una creencia análoga en Asia, véase K. H. Siplemann, *Die Hexenprozesse in Kurhessen...*, 2a. ed., Marburg, 1932, pp. 47-48. En un proceso de Módena de 1599 se acusa de brujería a una tal Polissena Cancobio, y se describe así su participación en el sabbat: "dicha joven Polissena [...] se desnudó y se ungió [...] volvió a vestirse y se acostó cuan larga era con la panza y boca hacia arriba, y se quedó quieta como si estuviera muerta [...] después de un cuarto de hora los tres vimos que una semilla de sorgo se posaba sobre el cuerpo de la joven Polissena. Vimos que ella abrió la boca y el sorgo entró en su boca, y ella se reanimó de pronto y se elevó de la tierra riendo y diciendo que estaba en la recámara de los sirvientes" (ASM, Inquisizione..., b. 8, proc. contra Claudia da Correggio, fojas no numeradas). Posteriormente, la denunciante, Claudia da Correggio, confiesa haber inventado todo para vengarse de Polissena, que era su patrona, pero la declaración, como documento de las creencias más difundidas en el momento sobre brujería, conserva todo su interés. En general, véase también J. Frazer, *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 222.

[55] ACAU, S. Oficio, "Anno eodem 1648 completo a num° eodem 27 usque ad 40", proc. núm. 28 *bis*.

[56] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. núm. 832, cit.

techo de la habitación de los muertos a fin de que su alma pueda salir y volar al cielo.[57]

12. Pero no todas las brujas aseguraban dirigirse al sabbat "en espíritu". Una mujer de Gaiato, Orsolina, llamada la Roja, procesada por la Inquisición de Módena en 1539, al juez que le preguntaba si iba al sabbat "siempre físicamente o en sueños" le respondía que "hay muchos que van sólo en visiones y hay otros que lo hacen también físicamente";[58] en cuanto a ella, "siempre iba físicamente" —es decir, si las brujas se dirigían al sabbat "en sueños" o bien "en cuerpo" — se debatieron quienes, desde el periodo de las primeras persecuciones, polemizaron sobre la naturaleza de la brujería.

No vale la pena, obviamente, reconstruir aquí la larga historia de esta polémica.[59] Bastará recordar brevemente los argumentos invocados para sustentar las respectivas tesis. Los defensores de la existencia del "corso" (de sobra los más numerosos, hasta la segunda mitad del siglo XVII) invocaban autoridad venerable, basándose además en el *consensus gentium* [el consentimiento de la gente], en las confesiones de las brujas, demasiado similares entre sí a pesar de la diversidad de constitución física, condición social y proveniencia geográfica de las acusadas, para ser atribuidas a sueños o figuraciones.[60] Todo existía, pues: las virtudes mágicas de los ungüentos diabólicos, la transformación de las brujas en animales, sus vuelos nocturnos hacia lugares lejanísimos, la presencia del diablo en las reuniones, etc. Por su lado, los defensores de la inexistencia de los sabbat —juzgados como frutos de la fantasía exaltada por "innobles y vetustas creencias de personas idiotas, simples, groseras e incul-

[57] Se trata del *Breve ricordo*, reeditado y comentado recientemente por A. Prosperi ("Note in margine a un opuscolo di Gian Matteo Giberti", en *Critica Storica*, IV [1965]); véase la p. 394: "Adviertan que en su parroquia no hay excomulgados, usureros, concubinos, jugadores, sediciosos, blasfemos, hechiceros o supersticiosos, como se diría de aquellos que ponen al enfermo en el suelo para que muera más rápido, y aquellos que hacen un hueco en el techo para que el alma salga, como si el alma pudiera ser retenida por el techo; eso es una locura y creerlo es una falta de fe." La misma condena se encuentra en un libro impreso en 1673 por un canónigo tolosano (*Mélusine*, I [1878], col. 526, 528).

[58] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 5o., f. 93*v*.

[59] Los textos principales de esta polémica (hasta principios del siglo XVII) fueron recogidos o señalados por J. Hansen en *Quellen...*, cit., y analizados en *Zauberwahn...*, cit. Para lo referente al periodo siguiente, y particularmente en Italia, véase G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, cit. (muy insuficiente).

[60] Véase M. del Río, *Disquisitionum...*, cit. p. 551: "Y puesto que todo aquello que las brujas mismas dicen en España, lo dicen en Italia y lo que refieren en Alemania, tanto de hecho como de palabra, lo refieren en Francia, y lo que confiesan en un año determinado, también lo confiesan al año siguiente sin cesar desde hace ya más de ochenta años al ser torturadas en el potro o estando en libertad y fuera de todo interrogatorio, y puesto que esto se aplica también, tan cumplidamente, tanto en las niñas como en los niños quienes, a pesar de ser completamente ignorantes de las letras, parece como si hubieran leído, comprendido y aprendido de memoria todas las cosas que los hombres sabios han escrito acerca del tema en toda Europa y en diferentes idiomas, ¿acaso, entonces, semejante consenso universal no es ya razón más que suficiente para convencerse de que estas cosas no ocurren en los sueños? Pues si realmente las soñaron, ¿cómo explicar entonces que todas sueñen siempre lo mismo y a todas les ocurran las cosas del mismo modo y en el mismo lugar y en idéntico tiempo, día y hora? Y si los médicos afirman que la cantidad y calidad de los alimentos, las diferencias de edad y las diversas combinaciones de humores corporales generan sueños diversos y que esto se aplica en general tanto a los ricos opulentos como a los que están más pobres y necesitados que el mismo Iro, tanto a

tas", o de mujeres que, como les decía Alciato, necesitaban más el eléboro que el fuego—, oponían a sus adversarios el célebre *Canon Episcopi* (derivado de un penitencial alemán probablemente de fines del siglo IX) y sostenían la imposibilidad natural y sobrenatural de los vuelos nocturnos de las brujas.[61] Esta tesis, defendida por el médico Wier con argumentos ya marcadamente racionalistas en el transcurso del siglo XVII —es decir, el siglo en que se dieron con mayor furia las persecuciones en Europa— comenzó tímidamente, pero fue ganando fuerza hasta dominar a la contraria.

Esta alternativa, formulada por inquisidores, juristas y teólogos, se presentó igualmente a los jueces encargados de juzgar a los dos benandanti. Los encuentros nocturnos, las batallas descritas por ellos, ¿debían ser juzgados como sueños, fantasías, o bien como hechos reales? Para los benandanti, ya se ha visto, no hay duda: encuentros y batallas son realísimos, aunque participen en ellos sólo en espíritu. Pero los jueces rechazan ese desdoblamiento: en las sentencias que concluyen el proceso, Gasparutto y Moduco son condenados por haber "ido" con los benandanti, no por haberse atrevido a "creer y afirmar" que el espíritu pueda, en estas ocasiones, abandonar el cuerpo y volver a él según su antojo. Lo mismo sucede, no por casualidad, en muchos procesos de brujería. Brujas y benandanti hablan de que el espíritu sale del cuerpo y adopta la forma de gato, de ratón o de algún otro animal (la metamorfosis tan ampliamente discutida por teólogos e inquisidores), buscando dominar, al expresarla, una experiencia tan angustiante como el desfallecimiento profundísimo que experimentan en sus letargos. Pero esta experiencia es incomunicable, las afirmaciones acerca de la salida del alma del cuerpo son condenadas y las confesiones de brujas y benandanti se insertan a la fuerza en la alternativa inquisitorial que contrapone un sabbat real, tangible, a un sabbat fantástico, soñado.

13. Todo lo que hemos dicho hasta ahora aclara el motivo de las solicitaciones hechas por fray Felice da Montefalco en el curso del interrogatorio. No sorprende que, durante este último, el notario observase que la mujer de Gasparutto lloraba sin derramar lágrimas, lo cual se interpretaba como indicio de

los hambrientos como a los que gozan de espléndida gordura; igualmente a los hombres y a las mujeres, a los viejos y a los niños, a los biliosos y a los flemáticos, a los sanguíneos y a los melancólicos, ¿podría, entonces, decirse que todos los casos en cuestión, de tan diversa edad, nación y condición se dieron siempre, una y otra vez, ocurrieron en circunstancias similares en cuanto a la cantidad y la calidad de la dieta y en iguales condiciones en cuanto a la constitución de los cuerpos, ya que los sueños siempre fueron los mismos?

[61] Véase Samuele de Cassinis, *Question de le strie*... (1505), reeditado por J. Hansen, *Quellen*... cit. p. 270. Por lo que se refiere a Alciato, véase *Parergon iuris*, l. 8, f. 22, cit. por J. Hansen, *Quellen*..., cit., pp. 310-312. Acerca del *Canon Episcopi* véase, del mismo, *Zauberwahn*..., cit., pp. 78 ss.

brujería y de relaciones con el demonio;[62] tampoco sorprende que el proceso contra Gasparutto y contra Moduco fuera clasificado sin más en la categoría "Proceso de herejía contra ciertos brujos."

Sin embargo, cuando examinamos los ritos que los benandanti afirmaban celebrar en sus reuniones nocturnas queda descartada cualquier analogía con el sabbat. Son ritos que casi no es necesario interpretar, ya que su significado es bastante explícito: no se trata de supersticiones petrificadas y repetidas mecánicamente, sino de ritos vividos intensa y emotivamente.[63] Los benandanti armados de ramas de hinojo que luchan contra brujas y brujos armados con varas de sorgo combaten "por amor de las cosechas" para asegurar a la comunidad la fertilidad de las cosechas, la abundancia de los víveres, de los granos, de la vid, "todos los frutos de la tierra". Es un rito agrario que conservaba una vitalidad extraordinaria a fines del siglo XVI, en una zona marginal, menos comunicada, como Friul.[64] No podemos saber en qué época se origina. Sin embargo, percibimos de inmediato la complejidad del culto del cual este rito es una expresión.

Los benandanti salen las noches de jueves de las cuatro témporas; es una festividad proveniente de un antiguo calendario agrícola y tardíamente integrada al calendario cristiano,[65] que simboliza la crisis del cambio de estación, el peligroso tránsito de la vieja estación a la nueva, con sus promesas de siembras, cosechas, siegas o vendimias.[66] Es entonces cuando los benandanti

[62] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 9*v*: "Aunque en un principio se lamentó y gimió bastante, nunca se le vio derramar lágrimas." Acerca de este punto véase por ejemplo ASM, Inquisizione..., b. 8, proc. contra Grana di Villa Marzana, interr. del 7 de mayo de 1601, fojas no numeradas; ASL, Cause Delegate, núm. 29, f. 40*v* (año 1605).

[63] Véase R. Pettazzoni, *Le superstizioni. Relazione tenuta al Primo Congresso di etnografia italiana*, Roma, 1911, pp. 11.

[64] Los representantes de dos comunidades de Carnia, Ligosullo y Tausia, dirigiéndose a monseñor Carlo Francesco Airoldo, arzobispo de Odessa y nuncio apostólico ante la Serenísima, lamentaban que el aislamiento de muchas regiones de Friul favoreciera la difusión de la brujería y las posesiones diabólicas. El documento es bastante tardío (15 de agosto de 1674) y por ello aún más significativo. En Ligosullo se habían encontrado muchas mujeres endemoniadas, y la región estaba muy alborotada. Pero no era sorprendente: Ligosullo "se ubica distante de la iglesia de San Daniel, en Villa de Paluzza, a 4 millas de camino bastante fatigoso, con laderas escarpadas, corrientes de agua, que en tiempo de lluvia se vuelven intransitables, especialmente en invierno, porque la Villa está en alta montaña, donde la nieve alcanza niveles desmesurados y durante seis meses no permite el tránsito para acudir a la Santa Misa y a los divinos oficios y no sólo a los niños o a los enfermos, sino a las personas de las más robustas índoles, y a los que no pueden pasar conviene no hacerlos ir, porque, en cuanto acaba la devoción, ya es medio día, y la plebe debe regresar a casa sin comer, incomodidad que provoca que los jóvenes se rebelen contra la doctrina cristiana, e incluso hay algunos que no saben la oración Dominical, y algunos viven fuera de las órdenes de la S. Madre Iglesia". A esta situación miserable se añade la posesión diabólica: "al Enemigo Común le resulta fácil tomar posesión de estos cuerpos" (L. da Pozzo, "Due documenti inediti del 1674 riferenti si a casi di stregoneria", en *Pagine friulane*, a. XI [1903], núm. 11, pp. 163-164).

[65] La naturaleza agrícola de las cuatro témporas de las fiestas romanas (*feriae messis* en junio, *vindemiales* en septiembre, *semenliciae* en diciembre) fue sostenida por G. Morin, "L'origine des Quatre-Temps", en *Revue Bénédictine*, a. XIV, 1897, pp. 337-346. L. Fischer no acepta esta hipótesis en *Die Kirchlichen Quatember. Ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung...*, Munich, 1914 (véanse especialmente las pp. 24-42). En cuanto a las creencias relacionadas con las cuatro témporas véase J. Baur, "Quatember in Kirche und Volk", en *Der Schlern*, 26, 1952, pp. 223-233.

[66] El vínculo, muy frecuente, de las témporas con la fertilidad proviene de un fragmento de una prédica de Abraham a santa Clara (*Der Narrenspiegel*, recientemente reeditado con base en la edición de Nuremberg de 1709 por K. Bertsche y M. Gladbach, 1925, pp. 25-26). E. von Schwartz ("Die Fronleichnamsfeier in der Ofner Bergen [Ungarn]", en *Zeitschrift für Volkskunde*, n. s. vol. II [1931], pp. 45-46) observa que en Alemania meridional durante los días de las témporas se

salen para proteger los frutos de la tierra de los brujos y brujas, de las fuerzas invisibles que inciden en la fertilidad de los campos, condición de la prosperidad de la comunidad: "y si nosotros vencemos, ese año hay abundancia y si perdemos aquel año habrá carestía".

Ciertamente los benandanti no son los únicos que cumplen esta función propiciatoria. La Iglesia misma se dedica a proteger las cosechas alejando las carestías, tan frecuentes y ruinosas, mediante las rogativas, procesiones hechas en torno a los campos, habitualmente los tres días anteriores a la Ascensión, y durante mucho tiempo se conservó la tradición de obtener cada día un pronóstico para las cosechas —el primero para las hortalizas y las vides, el segundo para los cereales y el tercero para los pastizales—.[67] Los desastres provocados por los cambios de clima en este periodo se atribuían con frecuencia, precisamente en Friul, a un castigo impuesto por Dios por los pecados cometidos. El 9 de abril de 1596 Clemente VIII declara absuelto de la excomunión al distrito de Polcenico, que, al ver la esterilidad de sus campos de grano, temía haber recibido el castigo divino; hace lo mismo, el 26 de marzo de 1598, con el distrito de San Daniel, cuyas cosechas habían sido repetidamente golpeadas por el granizo.[68] Pero, puesto que las procesiones de las rogativas y las absoluciones papales no se consideraban suficientes, en tácito acuerdo emergieron los ritos propiciatorios de los benandanti. No es una casualidad que el arma de los benandanti en sus batallas en defensa de la fertilidad del campo haya sido, según la descripción de Gasparutto, el viburno, "la vara que llevamos detrás de las cruces en las procesiones de las rogativas", una mezcla de lo sagrado y lo diabólico que obliga al inquisidor a prohibir a Gasparutto (y la prohibición se extiende también a sus domésticos) "portar varas de viburno", e incluso tenerlas en casa.[69]

No se pretende decir con esto, entiéndase, que los campesinos friulanos de finales del siglo XVI buscaran salvar los frutos de sus cosechas únicamente con procesiones religiosas o remedios supersticiosos. La escrupulosa ejecución de las labores agrícolas podía coincidir muy bien —y de hecho coexistía— con la fe en las virtudes de las procesiones eclesiásticas o, eventualmente, con las batallas nocturnas victoriosamente efectuadas por los benandanti. No faltan,

realizan procesiones a través de los campos, con el fin de que Dios conceda cosechas abundantes. Véase, además, J. Baur, *Quatember...* , cit., p. 230.

[67] Véase V. Ostermann, *La vita in Friuli*, cit., I, p. 129.

[68] Véase F. di Manzano, *Annali del Friuli ossia raccolta delle cose storiche appartenenti a questa regione*, vol. VII, Udine, 1879, pp. 177-178. Véase, además, A. Battistella, *Udine nel secolo XVI*, Udine, 1932, p. 267.

[69] ACAU, "Sententiarum... liber primus", f. 95r. Ostermann registró en Friul la creencia de que se podía lastimar a las brujas únicamente golpeándolas con ramas de viburno ("Usancis e superstizions del popul furlan", en *Società Alpina Friulana, Cronaca del 1885-86, anno V e VI*, Udine, 1888, p. 125. La misma creencia aparece también en Bellunese: véase G. Bastanzi, *Le superstizioni delle Alpi Venete*, Treviso, 1888, p. 14, nota 1 (cita de un estudio de A. Cibele Nardo sobre las supersticiones bellunesas y cadorinas).

precisamente en estos años y entre los mismos campesinos, polémicas afirmaciones de un cariz marcadamente naturalista, como aquella, bellísima, de un campesino de Villa, en Carnia, Nicolò Pellizzaro, a quien la Inquisición condenó en 1595 por haber sostenido que: "las bendiciones de los sacerdotes en los campos y el agua bendita que se esparce en la Epifanía no contribuyen en modo alguno a que la vid y los árboles produzcan frutos, sino sólo el estiércol y el empeño del hombre".[70] Pero también aquí hay que ver, más que una exaltación "humanística" del poder del hombre sobre la naturaleza, el reflejo de una polémica religiosa: Pellizzaro resulta de hecho sospechoso de luteranismo, y su frase seguramente buscaba expresar más que nada desprecio por los sacerdotes y las ceremonias católicas.

Los benandanti, pues, golpean con ramas de hinojo a las brujas, armadas con varas de sorgo. No queda claro por qué el sorgo es el arma de las brujas, a menos que se equipare con la escoba, su atributo tradicional (el llamado "sorgo de escoba", una de las variedades de sorgo más comunes, una especie de mijo). Es una hipótesis que se vuelve más sugerente a la luz de lo que se dirá sobre los encuentros nocturnos de las brujas y los benandanti como antecedente del sabbat diabólico, pero que debe ser planteada con mucha cautela.

El sorgo parece simbolizar en todo caso, para los benandanti, el poder maléfico de las brujas. El párroco de Brazzano, Bartolomeo Sgabarizza, refiere este diálogo sostenido con Gasparutto: "Me pidió [...] que no sembrara sorgo en mi huerto y me dijo que cada vez que ve sorgo en los campos lo arranca y maldice a quien lo siembra. Al decirle que yo quería sembrar sorgo comenzó a blasfemar."[71] Al hinojo, por el contrario, puesto que gozaba de notoriedad por sus virtudes terapéuticas, se le atribuyó el poder de mantener a distancia a las brujas; Moduco afirma que los benandanti comen ajo e hinojo "porque estamos en contra de los brujos".[72]

[70] ACAU, "Sententiarum contra reos S. Officii liber tertius", f. 133*v*. Para lo referente al proceso contra Pellizzaro véase ACAU, S. Oficio. "Ab anno 1593 usque ad annum 1594 incl, a n. 226 usque ad 249 incl.", proc. núm. 228. Un proverbio siciliano de contenido análogo a la afirmación citada ("Hacen más milagros los fertilizantes que los santos") fue transcrito por Nietzsche en un cuaderno de apuntes (véase *Fragmentos póstumos*. Abada, Madrid, 2004). Se trata de los vestigios de un blasfemo lugar común; véase un ejemplo inglés de 1655, cit. en *The Oxford English Dictionary*, vol. I, p. 533 (voz: "atheistically").

[71] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574..." proc. núm. 64, cit., f. 1*v*. Entre los campesinos eslovenos a principios del siglo XX todavía estaba viva la creencia de que debían enterrarse los palos, armas de las brujas, para impedirles combatir contra los *Kerstniki* (individuos correspondientes a los benandanti friulanos); véase F. S. Krauss, *Slavische Volkforschungen*, Lepizig, 1908, pp. 41-42.

[72] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574,...", proc. núm. 64, cit., f. 6*r*. Para el empleo del hinojo en la medicina popular friulana véase V. Ostermann, *La vita in Friuli*, cit. I, p. 149. En particular, el hinojo es adoptado contra los embrujos en Prusia oriental (véase A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, 3a. ed. revisada por E. H. Meyer, Berlin, 1900, pp. 101, 435). Véase también O. von Hovorka y A. Kronfeld, *Vergleichende Volksmedizin*, I. Stuttgart, 1908, pp. 132-133. Para lo referente a la misma creencia en el Bearne véase Barthéty, *La sorcellerie en Béarn et dans le pays basque...*, Pau, 1879, p. 62. En Luca, en el siglo XVI, una curandera adopta un remedio compuesto por hinojo y ruda para curar a una persona *"pesta dai morti"*, es decir, víctima de una brujería; véase ASL, Cause Delegate, núm. 25, f. 170*v*.

Se puede suponer que este combate reinterpretaba, racionalizándolo en cierto modo, un antiguo mito de fertilidad, en el que dos columnas de jóvenes,[73] asumiendo respectivamente los papeles de demonios propicios a la fertilidad y maléficos demonios de la destrucción, se golpeaban simbólicamente en los riñones con ramas de hinojo y de sorgo para estimular su propio poder generativo y, por analogía, la fertilidad de los campos de la comunidad.[74] El rito poco a poco se habría configurado como una auténtica batalla, y del incierto éxito de la lucha entre las columnas opuestas se obtendría mágicamente la fertilidad de los campos y la suerte de las cosechas.[75] En una etapa sucesiva estos ritos habrían dejado de realizarse abiertamente para vivir una vida precaria, entre onírica y alucinatoria, en un plano de pura interioridad, sin caer, sin embargo, en la mera fantasía individual.

Pero éstas son meras hipótesis, que sólo podrían ser confirmadas con base en testimonios, que actualmente no tenemos, sobre las fases anteriores del culto. En las confesiones de los benandanti faltan indicios que puedan ser interpretado como un resabio de este hipotético rito originario. Es más probable que exista una conexión entre los combates de los benandanti contra las brujas y las contiendas rituales entre Invierno y Verano (o Invierno y Primave-

[73] Debe examinarse nuevamente el complejo problema de la relación entre brujería y asociaciones secretas juveniles con base en los testimonios ofrecidos por los procesos contra los benandanti (nótese que los benandanti entran a su "compañía" —y el término mismo es significativo— a una edad precisa, que corresponde más o menos al inicio de la virilidad, y la abandonan después de cierto tiempo; además, se subraya el carácter militar de esta especie de asociación, provista de un capitán, etc.). Al respecto véase sobre todo O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, vol. I, Frankfurt del Meno, 1934; además véase A. Runeberg, *Witches, Demons,...* cit., pp. 59 ss. En particular, J. Baun (*Quatember...*, cit., p. 228) recuerda que en Bressanone varias *Brüderschaften* se reunían y hacían procesiones en las témporas. Es notable que los dos elementos citados antes sean recurrentes en las confesiones de las brujas, aunque en diversas formas. En ellas se afirma con frecuencia que la iniciación ocurre a una corta edad; la bruja luquesa Margherita di San Rocco hace gran énfasis en que comenzó a ir a los sabbats "a los treinta años, porque no se puede ir antes" (ASL, Cause Delegate, núm. 175, f. 195v). Es muy raro, por el contrario, encontrar referencias a una orden militar de brujos y brujas; parecen ser frecuentes sólo en los procesos húngaros, donde se habla de capitanes, cabos y compañías de brujos que van a las reuniones al sonar las trompetas, portando banderas de seda negra (véase el artículo anónimo "Das Hexenwesen in Ungarn", en *Das Ausland*, a. LII, núm. 41, 13 de octubre de 1879, pp. 815-818, citado también por W. Schwartz, "Zwei Hexengeschichten aus Waltershausen in Thüringen nebst einem mythologischen Excurs über Hexen-und ähnliche Versammlungen", en *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XVIII [1888], pp. 414-415; véase además H. von Wlislocki, *Aus dem Volksleben der Magyaren. Ethnologischen Mitteilungen*, Munich, 1893, p. 112).

[74] Sobre los golpes en los riñones y en otras partes del cuerpo de un hombre o de un animal, como parte de un rito de fertilidad, véase W. Mannhardt, *Wald-und Feld-kulte*, cit., I, pp. 251-303 ("Der Schalg mit der Lebensrute") sobre todo las pp. 548-552, sobre las batallas rituales simuladas destinadas a lograr la fertilidad. Como puede verse, Mannhardt recoge un gran número de testimonios, sobre todo alemanes, sobre la costumbre de golpear hombres o animales con plantas o ramas de árbol al inicio de la primavera o al final del invierno, costumbre que interpretó como medio de alejar a los espíritus malignos hostiles para los cultivos. Esta interpretación fue rechazada de inmediato, y se quiso ver en estos golpeteos un rito mágico para transmitir a hombres y animales las virtudes del árbol usado como látigo; véase S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, Paris, 1905, pp. 173-183.; G. Dumézil, *Le problème des Centaures...*, Paris, 1929, pp. 217-218, etc.

[75] Podemos recordar un rito análogo al practicado por los esquimales descrito por Frazer (*La rama dorada*, cit., II, p. 369): al acercarse el invierno, dos filas, una formada por personas nacidas en invierno y la otra por personas nacidas en verano, emprenden un juego de fuerza: si la segunda fila vence, se puede esperar una buena estación (el valor de este testimonio ha sido subrayado varias veces, por ejemplo por M. P. Nilsson, *Die volkstümlichen Feste des Jahres*, Tübingen, 1914, "Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart", s. III, fasc. 17-18, p. 29). Es obvio que para nuestro problema un acercamiento de este tipo no prueba nada.

ra) que se representaban, y aún se representan, en algunas zonas del norte de Europa Central.[76] Pensemos, por ejemplo, en los adornos vegetales que usan los contendientes, el Invierno ramas de pino y otras plantas invernales, el Verano espigas, flores y otras cosas semejantes; ¿podemos reconocerlos en el sorgo y el hinojo de los que hablan los benandanti, ya que las dos plantas brotan en la misma estación? Sobre todo es notorio que la contienda entre Invierno y Verano se vincula, en algunas zonas, con un rito presumiblemente más antiguo, el de la caza de la Muerte o de la Bruja.[77] En este rito, entendido sin duda como una búsqueda de fertilidad en las cosechas, un fantoche (la Muerte o la Bruja) es apaleado, apedreado, y en seguida expulsado solemnemente del pueblo. ¿Existe una analogía entre la acción simbólica de echar del pueblo a la mala estación y los golpes infligidos por los benandanti a las brujas? Es posible, pero junto a estas analogías encontramos diferencias nada desdeñables. Para empezar, la contienda entre Invierno y Verano se celebraba en todas partes una sola vez al año, mientras que los benandanti aseguraban que combatían cuatro veces al año (las cuatro témporas); en segundo lugar —y esto es aún más importante—, el contenido de los dos ritos es completamente diferente. En las contiendas entre Invierno y Verano se simboliza una pacífica convivencia de las estaciones, y la victoria del Verano es inevitable;[78] aquí, por el contrario, la contraposición entre estación vieja y nueva es vivida dramáticamente, como una contienda que decide la supervivencia de la comunidad.[79]

14. A este rito agrario, aparentemente completo en sí mismo, autosuficiente en sus motivos internos, se superpone, en las confesiones de los benandanti, un universo cultural de origen muy distinto. Tanto Moduco como Gasparutto

[76] Véase W. Liungman, "Der Kampf zwischen Sommer und Winter", *Academia Scientiarum Fennica, FF Communications*, núm. 130, Helsinki, 1941 (con riquísima documentación). Liungnan supone que el rito tiene orígenes mucho más antiguos (tal vez incluso en la lucha entre las divinidades mesopotámicas Tiamat y Marduk); W. Lynge, *Die Grundlagen des Sommer-und Winterstreitspieles*, tiene otra opinión, en "Oesterreichische Zetischrift für Volkskunde", s. I., vol. 2, serie completa vol. 51, 1948, fascs. I-2, pp. 113-146.

[77] Frazer relacionó estos ritos con el "espíritu de los árboles" postulado por Mannhardt (véase *La rama dorada*, cit., p. 529).

[78] Una excepción a esto la constituye una variante practicada en la isla de Man, donde la batalla entre la reina de mayo y la reina del invierno es una pelea real, cuyo resultado no está predeterminado (véase W. Liungman, *Der Kampf...*, pp. 70-71). También es notable el testimonio del que habla E. Hoffman-Krayer ("Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch", en *Kleine Schfirten zur Volkskunde*, editado por P. Geiger, Basilea, 1946, p. 166): en algunas zonas de Suiza la ceremonia de la caza del invierno, que ocurre el primero de marzo y es acompañada por una batalla ritual entre dos filas de jóvenes, se lleva a cabo para "hacer crecer la hierba", elemento embrionalmente mágico en el que tal vez pueden verse vestigios de ritos más antiguos.

[79] "Este año hubiera sido de muchas penurias al de grado que los menesterosos se habrían muerto de hambre si la providencia divina no hubiese abierto los graneros de Alemania, de los cuales salieron tanto trigo, centeno y cebada que bastó para sacar a los hambrientos. Sin embargo, dos mujeres, en una villa de Udine, fueron encontradas muertas de hambre con la boca llena de hierbas silvestres" (Cristoforo di Prampero, *Cronaca del Friuli dal 1615 al 1631*, Udine, 1884 [para las nupcias Marangoni-Masolini-Micoli], pp. 26-27 [año 1618]. En las crónicas friulanas de este período nos encontramos frecuentemente con este tipo de testimonios que retratan la condición, más que precaria, miserable de los campesinos de la región. Véanse también las deliberaciones del Consejo Mayor de Udine, donde continuamente se alude a la amenaza de la carestía (BCU, *Annalium libri* mss.). Un interesante testimonio de finales del siglo XVI es referido por A. Battistella, *Udine...*, cit., p. 302.

aseguran no poder hablar de las reuniones nocturnas en las que participan porque irían contra la voluntad de Dios, y Moduco precisa: "nosotros vamos a favor de Cristo, y los brujos, del diablo". La compañía de los benandanti es cosa divina, casi un ejército campesino de la fe instituido por Dios ("creemos que nos fue dada por Dios, porque combatimos por la fe de Cristo"); al frente de la compañía está, según Gasparutto, un ángel del cielo; en ella, a decir de Moduco, se nombra piamente a Dios y a los santos, y quienes forman parte de ella están seguros de ir, cuando mueran, al paraíso.

El contraste entre combatir "por amor de las cosechas" y combatir "por la fe de Cristo" es de llamar la atención. Ciertamente no sorprende el sincretismo en esta religiosidad popular constituida por aportes tan variados. Pero debemos preguntarnos el porqué de la cristianización de los ritos agrarios llevada a cabo por los benandanti, indudablemente "espontánea", en este periodo, y difundida, como se verá, por todo el Friul. Quizás en un tiempo remoto esta cristianización fue asumida como máscara, para ocultar a los ojos de la Iglesia un rito poco ortodoxo (igual que las corporaciones juveniles que celebraban ritos de fertilidad y se ponían bajo la tutela de un santo patrono);[80] o bien el antiguo rito agrario fue revestido poco a poco de una motivación cristiana por quienes unificaban ingenuamente la buena causa de la fertilidad de los campos con la santa causa de la fe en Cristo. Se puede, en fin, suponer que frente a la progresiva asimilación de elementos diabólicos por parte de los enemigos brujos (que examinaremos en seguida), los benandanti, espontánea y paralelamente, hayan identificado su causa con la fe divina.

Todas estas hipótesis son parcialmente válidas. Es cierto, no obstante, que la tentativa de cristianización no tuvo (no podía tener) éxito, y no fue acogida favorablemente por la Inquisición, por lo que desapareció al cabo de pocas décadas. En el acervo de creencias de los benandanti coexistían dos núcleos fundamentales: un culto agrario (que constituía, seguramente, el núcleo más antiguo) y un culto cristiano, además de cierto número de elementos provenientes de la brujería. El primer núcleo no era comprendido por los inquisidores y el segundo era sencillamente rechazado; este grupo compuesto por mitos y creencias debía encauzarse, a falta de otros caminos, en la tercera dirección.

15. Hasta ahora hemos hablado de los benandanti, pero ya es momento de examinar a sus adversarios: las brujas y los brujos, que emergen a partir de las confesiones de Gasparutto y de Moduco sobre todo a través del enfrentamien-

[80] Todavía no existe un estudio satisfactorio sobre las agrupaciones juveniles en Italia. Recomiendo consultar, con gran cautela, la farragosa mescolanza que hace el aficionado G. C. Pola Falletti di Villafalletto, *Associazioni giovanili e feste antiche. Loro origine*, 4 vols., Milán, 1939-1943.

to, incluso físico, tangible, con los benandanti: "nuestro [capitán] era de rostro muy blanco y el del otro era oscuro", "nuestro abanderado lleva una bandera de armiño blanco, dorada, con un león [...] La bandera de los brujos es de armiño rojo con cuatro diablos negros, dorada."[81] Pero ¿qué hacen brujas y brujos en sus reuniones? Además de combatir contra los benandanti "bailan y saltan", dice Gasparutto. No hay rastro —ya se ha subrayado— de los elementos que imprimen un estigma diabólico al sabbat tradicional: la presencia del demonio, la profanación de los sacramentos y la apostasía de la fe. Es cierto que no faltan algunos indicios de deslizamiento en dirección al sabbat, como los diablos que aparecen en la bandera de los brujos y la afirmación de Moduco: "Nosotros vamos a favor de Cristo, y los brujos, del diablo", pero son elementos aislados y quizás adquiridos tardíamente. Lo que caracterizaba a estos brujos no era el crimen teológicamente definido, sino ocasionar la destrucción de las cosechas y la carestía, y lanzar maleficios sobre los niños. Pero también en este segundo caso los inquisidores deben vencer la valerosa oposición de los benandanti. El hijo del molinero Pietro Rotaro "había sido hechizado por las brujas [...] pero mientras lo estaban hechizando fueron los vagabundos y se lo quitaron de las manos". Los benandanti, de hecho, reconocen inmediatamente a quien es víctima de un embrujo: se nota, dice Gasparutto, "Por su apariencia, porque parece que no les dejaran nada de carne [...] no les queda nada más que piel y huesos." Si se llega a tiempo se puede intentar salvar a un niño embrujado: basta pesarlo durante tres jueves consecutivos y "mientras se pesa al niño con la balanza, con la misma balanza el capitán de los benandanti atormenta al brujo que hizo el hechizo y hasta puede matarlo [...] Cuando el niño va aumentando de peso durante los tres jueves que se pesa, el brujo va menguando y muere; y si el niño mengua, el brujo vive."[82]

El hecho de que este proceso sea el primer testimonio friulano que encontramos acerca de los encuentros nocturnos de las brujas puede considerarse una casualidad. Pero la coincidencia se vuelve única y difícilmente producto del azar cuando vemos que es necesario esperar hasta 1634 (y más de ochocientos cincuenta procesos o denuncias al Santo Oficio de Aquileia o Concordia) para toparnos con un testimonio completo acerca del sabbat diabólico tradicional. Antes de esa fecha encontramos, es cierto, muchas descripciones de reuniones nocturnas de brujas y brujos, pero en ellas siempre están presentes los benandanti, y se refieren exclusivamente ritos excéntricos similares a los descritos por Gasparutto y Moduco. Es un paralelismo demasiado cons-

[81] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574. .", proc. núm. 64, cit., ff. 10*v*, 6*r*.
[82] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574. .", proc. núm. 64 cit., ff. 11*v*-12*r*.

tante, demasiado perdurable, para atribuirlo al azar. También en Friul debe de haberse desarrollado una experiencia análoga a la documentada en otra zona de la península, la de Módena:[83] una modificación lenta y progresiva, bajo la presión involuntaria de los inquisidores, de antiguas creencias populares, que finalmente se cristalizan en la imagen preexistente del sabbat diabólico. De hecho, en Módena las primeras alusiones a los encuentros nocturnos de las brujas no se refieren a la adoración del demonio sino al culto de una misteriosa divinidad femenina, Diana —presente en Italia septentrional al menos desde finales del siglo XIV—[84] y el testimonio manifiesta que se trata de una fase mágica pero aún inofensiva. Y cuando se dice que una bruja (nombrada en un proceso de 1498, pero no llamada a juicio) iba *"in striacium"*, es decir al sabbat, se describe un tranquilo encuentro nocturno de individuos reunidos hasta el amanecer comiendo "nabos de cierto campo o jardín".[85] Es preciso esperar hasta 1532 para encontrar descripciones de profanación de la cruz y de la hostia consagrada, cópula con demonios y otras cosas; en este contexto está presente todavía, aunque un tanto transformada, la figura de Diana.[86]

Como se ve, la consolidación del sabbat diabólico en la región de Módena antecede bastante —alrededor de un siglo— a la experiencia friulana análoga. También aquí se hace sentir lo que hemos llamado "marginalidad" de Friul, exceptuando tal vez (por su complejidad y vitalidad) las creencias de los benandanti en relación con el culto a Diana (culto del que, como veremos, son derivaciones). Pero en ambos casos parece lícito afirmar que la creencia en el sabbat diabólico es algo inicialmente ajeno a la mentalidad popular. Aunque esta constatación se extendiera a muchas otras zonas, el problema del origen del sabbat diabólico quedaría sin resolver. Probablemente el esquema inquisitorial refleja, codificándolas, las creencias que habían germinado en algunas zonas luego de la disolución del catarismo (de donde derivarían los elementos originariamente dualistas y luego diabólicos). De cualquier forma, esta hipótesis implica demasiados problemas que impiden discutirla aquí.[87]

[83] Uso Módena como punto de comparación, dada la riqueza de material inquisitorial conservado en ese archivo. Por lo demás, los proceso inquisitoriales accesibles conservados en archivos italianos son, como se ha dicho, escasísimos.

[84] Véanse E. Verga, "Intorno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV", en *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, s. II, vol. 32, 1899, pp. 165-188, y G. Bonomo, *Caccia...*, cit., *passim*.

[85] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3o., f. 14*v*.

[86] *Ibid.*, libro 5o., ff. 44*r*-46*v* (Domenica Barbarelli da Novi, procesada en 1532, declara ir "al encuentro de Diana", donde por orden de la "señora de la celebración" profana la cruz y baila con demonios); b. 2, libro 5o., ff. 87*v*, 89*r* (Orsolina la Roja, de Galate, procesada en 1539, confiesa bajo tortura haber ido al sabbat, haber renunciado a la fe y al bautismo y haber visto, además de hombre y mujeres entregados a los bailes y banquetes, "una mujer" —sin duda la "señora de la celebración"— que le había ordenado no comer nada si quería permanecer ahí).

[87] En la edición original se referían a procesos celebrados en Tolosa en 1335, sobre los cuales véase J. Hansen, *Quellen...* cit., pp. 451-453. Más tarde N. Cohn (*Europe's Inner Demons*, Londres, 1975, pp. 126-138) demostró de manera irrefutable que aquellos procesos son una falsificación decimonónica perpetrada por el polígrafo Lamothe-Langon.

16. El proceso contra Gasparutto y Moduco es el primero de una larga serie de procesos contra benandanti (hombres y mujeres) que afirman combatir de noche contra brujas y brujos para obtener la fertilidad de los campos y la prosperidad de las cosechas. Esta creencia (cuyo presumible origen ritual hemos señalado) no aparece, por lo que hemos visto, en ninguno de los innumerables procesos por brujería o superstición llevados a cabo fuera de Friul. La única excepción la constituye el proceso contra un hombre lobo, que tuvo lugar en Jürgensburg en 1692, más de un siglo después del proceso contra Gasparutto y Moduco, y del otro lado de Europa.[88]

El acusado, Thiess, un viejo de más de 80 años, confiesa abiertamente a los jueces que lo interrogan que es un hombre lobo *(wahrwolff)*. Pero su relato se aleja mucho de la imagen de la licantropía difundida en Alemania septentrional y en los países bálticos. El viejo dice que en el pasado un campesino de Lemburg, Skeistan, muerto desde hacía tiempo, le había roto la nariz. Skeistan era un brujo, y junto con sus compañeros había sembrado semillas de grano del infierno para que las cosechas no crecieran. Acompañado de otros hombres lobo, Thiess fue al infierno a luchar contra Skeistan. Éste, armado con un palo de escoba (el atributo tradicional de las brujas), envuelto en colas de caballo, había golpeado en la nariz a Thiess en aquella ocasión. No se había tratado de un encuentro ocasional. Tres veces al año, en las noches de santa Lucía, en las vísperas de Navidad, Pentecostés y san Juan, los hombres lobo se dirigen a pie, en forma de lobos, a un lugar situado "en el confín del mar": el infierno. Allí luchan con el diablo y con los brujos, golpeándolos con largas varas de hierro y persiguiéndolos como perros. Los hombres lobo —exclama Thiess— "no pueden tolerar al diablo". Los jueces, presumiblemente sorprendidos, piden explicaciones. Si los licántropos no pueden tolerar al diablo, ¿por qué se transforman en lobos y descienden al infierno? Porque, explica el viejo Thiess, de este modo pueden devolver a la tierra lo que los brujos han robado: ganado, cereales y otros frutos de la tierra. Si no lo hicieran, sucedería lo que había sucedido precisamente el año anterior: como se habían tardado en bajar al infierno, los hombres lobo habían encontrado las puertas cerradas y no habían logrado sacar los granos y semillas robados por los brujos. Por eso el año precedente había sido malo. Aquel año, por el contrario, las cosas habían sucedido de forma distinta y, gracias a los hombres lobo, las cosechas de cebada y centeno, al igual que una rica pesca, estaban aseguradas.

[88] Véase H. von Bruiningk, "Der Werwolf in Livland und das letzte im Wendeschen Landgericht und Dörptschen Hofgericht i. J. 1692 deshalb stattgehabte Strafverfahren", en *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*, vol. 22, 1924, pp. 163-220. El mérito de haber puesto en circulación este documento, aparecido en un lugar tan inesperado, es de O. Höfler, quien reeditó y comentó una parte en un apéndice a *Kultische Geheimbünde...*, cit. pp. 345-357.

En este punto los jueces preguntan adónde van los hombres lobo cuando mueren. Thiess responde que son sepultados como cualquier persona, pero que sus almas van al cielo, mientras que el diablo se lleva las almas de los brujos. Los jueces están visiblemente desconcertados. ¿Cómo es posible, preguntan, que las almas de los hombres lobo vayan con Dios, si no sirven a Dios, sino al diablo? El viejo niega repetidamente: los hombres lobo no sirven en absoluto al diablo. El diablo es a tal punto su enemigo que ellos, semejantes a los perros —porque los licántropos son los perros de Dios— lo siguen, lo cazan, lo golpean con varas de hierro. Hacen todo eso por el bien de los hombres; sin su obra el diablo robaría los frutos de la tierra y el mundo entero se quedaría sin nada. No sólo los hombres lobo livonios combaten contra el diablo por las cosechas; también lo hacen los germanos, pero no son miembros de la misma compañía: ellos van a un infierno particular; y lo mismo hacen los rusos, quienes aquel año y el anterior habían conseguido para su tierra una cosecha próspera y abundante. Una vez que los hombres lobo logran arrancar al diablo las semillas de cereal robadas las lanzan al aire para que caigan sobre toda la tierra, en los campos de los pobres y de los ricos.

En este punto, como era predecible, los jueces buscan que Thiess admita que ha hecho un pacto con el diablo. Inútilmente el viejo repite, con monótona obstinación, que él y sus compañeros eran "perros de Dios" y enemigos del diablo, que protegían a los hombres de los peligros y garantizaban la prosperidad de sus cosechas. Fue llamado el párroco, quien lo reprendió e intentó hacerlo abandonar los errores y las diabólicas mentiras con las que intentaba ocultar sus pecados. Pero también este intento fue inútil. En un arranque de ira, Thiess le gritó al párroco que estaba cansado de oír hablar de sus malas obras; eran mejores que las del párroco y además, él, Thiess, no sería ni el primero ni el último en cometerlas. Así, el viejo persiste en sus convicciones y rehúsa arrepentirse; el 10 de octubre de 1692 es condenado a diez golpes de vara por las supersticiones e idolatrías cometidas.

Aquí no se trata, por supuesto, de analogías más o menos vagas, o de la repetición de arquetipos religiosos metahistóricos.[89] Las creencias del viejo hombre lobo son básicamente idénticas a las implicadas en el proceso de los dos benandanti friulanos. La lucha a bastonazos (el detalle de los palos de escoba con los que están armados los brujos livonios incluso se asemeja a las varas de sorgo o mijo usadas por los brujos de Friul) en determinadas noches para ob-

[89] O. Höfler (*Kultische Gebeimbünde...*, cit, p. 352), además de retomar, a propósito de este proceso, las batallas rituales entre Invierno y Primavera (véase supra, pp. 54), incluye las creencias documentadas en el grupo mítico-cultural de Balder-Atis-Demeter-Perséfone-Adonis. Para la interpretación arquetípica de las "luchas rituales" entre Verano e Invierno véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, México, Era, 1992, donde se adhiere a las conclusiones de Liungman al respecto.

tener la fertilidad de los campos, minuciosa y concretamente especificada, y la misma forma en que en Friul se lucha por los viñedos, y en Livonia por la cebada y el centeno, y finalmente, la batalla por la fertilidad entendida como obra no sólo tolerada sino protegida por Dios, que incluso asegura el paraíso a las almas de quienes participan, están claramente emparentados. Es evidente que nos encontramos frente a un culto agrario único que, a juzgar por la lejanía entre las regiones en que subsiste —Livonia, Friul— antiguamente debió estar extendido en una región mucho más vasta, tal vez en toda Europa Central. Estas supervivencias, por otra parte, pueden explicarse por la posición marginal de Friul y de Livonia respecto al centro de difusión de estas creencias, o bien debido a una influencia, en ambos casos, de mitos y tradiciones eslavas. El hecho de que, como veremos, en la zona germánica existan rastros muy desvaídos del mito de los combates nocturnos por la fertilidad da más peso a la segunda hipótesis. Pero únicamente investigaciones específicas podrían resolver este problema.

Mas no sólo las creencias del viejo Thiess se asemejan a las de los benandanti friulanos. También la reacción de los jueces de Jürgensburg repite hasta en sus detalles la de los inquisidores de Udine: ambos rechazan con estupor e indignación el paradójico alarde de los benandanti, que se declaran paladines de la "fe de Cristo", y el de los hombres lobo, que se dicen los "perros de Dios". Ambos buscan identificar a los benandanti y a los hombres lobo con los brujos secuaces y adoradores del diablo. Hay, sin embargo, una diferencia que debe ser resaltada. Gasparutto y Moduco fueron, por lo que sabemos, los primeros benandanti procesados por el Santo Oficio; el nombre mismo de "benandanti" era desconocido por los inquisidores. Sólo poco a poco los benandanti fueron asumiendo las características de los brujos diabólicos. En el proceso lituano de finales del siglo XVII asistimos al fenómeno opuesto. La figura y los atributos negativos de los hombres lobo, feroces destructores de animales de corral, eran muy conocidos para los jueces de Jürgensburg. Pero de los relatos del viejo Thiess emerge una imagen completamente diferente: los hombres lobo son presentados como defensores de las cosechas e incluso del ganado contra las insidias siempre renovadas de los enemigos de la prosperidad de los hombres y de la fertilidad de la tierra, es decir, el diablo y los brujos. Este resurgimiento de creencias seguramente mucho más antiguas se explica, con toda probabilidad, por el hecho de que a finales del siglo XVII los jueces livonios habían dejado de utilizar con los acusados la tortura y las preguntas sugestivas en los procesos.[90] Que esta imagen positiva de los hombres lobo data de mucho antes

[90] La observación es de Von Bruiningk, en la introducción al documento cit., p. 190. El mismo Von Bruiningk observa que los detalles del relato del viejo no se refieren a ninguna fuente conocida por él (H. von Bruiningk, *Der Werwolf in Livland...*, cit., pp. 190-191).

de finales del siglo XVII lo prueba, antes que nada, la respetable edad de Thiess; con toda probabilidad él había adquirido esas creencias en su remota infancia, lo que nos lleva a principios del siglo XVII. Pero hay un indicio aún más convincente. A mediados del siglo XVI Peucer, abundando acerca de los licántropos y sus extraordinarias proezas, incluyó en su *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* una anécdota sobre un joven de Riga que, en el transcurso de un convite, súbitamente cayó de espaldas. Al instante uno de los presentes reconoció que era un hombre lobo. Al día siguiente el joven contó que había combatido contra una bruja que giraba en el aire como si fuera una mariposa en llamas; los hombres lobo, de hecho (comenta Peucer) se jactan de mantener alejadas a las brujas.[91] Se trata, pues, de una creencia antigua; pero, igual que en Friul para los benandanti, los rasgos originalmente positivos de los hombres lobo debieron de desaparecer o desnaturalizarse poco a poco, bajo la presión de los jueces, en la imagen horrenda del hombre lobo devastador de animales de granja.

De todas formas, sobre la base de este sorprendente paralelo livonio es lícito afirmar la existencia de una conexión, no analógica sino real, entre benandanti y chamanes. Elementos como los éxtasis, los viajes al más allá sobre el lomo de animales (lobos o, como veremos en Friul, mariposas o ratones) para recuperar las simientes de los granos o bien asegurar la fertilidad de los campos, y la participación en las procesiones de los muertos, que proporciona a los benandanti virtudes proféticas y visionarias, se integran en un cuadro coherente, que recuerda inmediatamente los cultos de los chamanes. Sin embargo, trazar los hilos que unen estas creencias con el mundo báltico o eslavo escapa evidentemente a los límites de esta investigación. Regresemos, pues, a Friul.

[91] C. Peucer, *Commentarius de praecipuis generibus divinationum...*, Witebergae, 1580, pp. 133*v*-134*r*. El fragmento ya había sido citado por Von Bruiningk. Nótese que Peucer introduce la discusión del problema de los licántropos en una sesión dedicada a los "extáticos" (para los cuales véase más delante, pp. 86 y 87).

Capítulo 2

Las procesiones de los muertos

1. Hacia finales del año 1581 le llega al inquisidor general de Aquileia y Concordia, fray Felice da Montefalco, una denuncia contra una mujer de Udine, Anna, viuda de Domenico Artichi, apodada la Roja, quien afirma que ve a los muertos y habla con ellos. La acusación se confirma ampliamente en el curso de los interrogatorios de los testigos. Resulta que Anna había ido a buscar a una mujer de Gemona, Lucia Peltrara, al hospital donde estaba internada, y le dijo que había "visto" en el santuario de Santa María della Bella a una hija de Peltrara que había muerto. La vio envuelta en una sábana y "herida". La muerta le había rogado que le dijera a su madre su última voluntad: darle una camisa a una tal Paola, y cumplir con la peregrinación a algunos santuarios cercanos. Peltrara dudó al principio, pero luego, torturada por los remordimientos, impulsada por las exhortaciones de sus amigas ("dársela de todas maneras, por el amor de Dios") y por la insistencia de Anna la Roja, cumplió los deseos de su hija muerta, con lo que finalmente su alma quedó en paz.[1] Otra testigo, Aurelia di Gemona, confirma los extraordinarios poderes de Anna, quien supo referir, aun cuando no había estado ahí, los detalles de una pelea entre dos hermanos que había sucedido la noche anterior, declarando haberlos oído de la madre de los contendientes, muerta tiempo atrás, quien estaba presente en el litigio y buscaba, invisible, que hicieran las paces. En general, todos saben que Anna la Roja ve a los muertos, y ella misma no lo niega.[2]

Anna es interrogada el 1 de enero de 1582 por el Santo Oficio. Primero elude las preguntas que le hace el inquisidor; luego admite que "cada vez más personas" le han preguntado si ha visto a sus muertos, pero ella lo niega de mal modo. Es una defensa débil; cuando se la pone en aprietos, Anna "niega lo que ha dicho". Es enviada a su casa y al día siguiente se retoma el interrogato-

[1] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581 usque ad annum 1582: incl. a n. 93 ad 106 incl.", proc. núm. 98, f. 1*v*.
[2] *Ibid.*, f. 2*r*.

rio. Los enredos de la mujer duran poco; muy pronto debe admitir que refirió a Peltrara la aparición de su hija a cambio de cinco monedas "para poder sostener a mi marido y a mi hijo", se excusa. Y narró el pleito entre los dos hermanos para obtener "algún pedazo de pan".

El inquisidor, sin embargo, no está satisfecho y quiere esclarecer el asunto: "Sabías lo que se había hecho en casa de otra gente la otra noche: ¿Cómo lo supiste? ¿Qué arte es ése?" Anna la Roja "niega lo que ha dicho". Eso, le advierte fray Felice, la vuelve altamente sospechosa de brujería, y ella "estalla en llanto": "nunca se podrá probar que yo haga pociones y que sea bruja". Sin embargo, insiste el inquisidor, ella le dijo a alguien que "su madre está alegre, que va a Santa Maria della Bella y que lleva a Terenzia de la mano", y a otra persona que "maestro Battista va con la cabeza agachada, grave, sin decir palabra". ¿Cómo ha sabido estos detalles, dónde ha visto a esas personas muertas? "Lo he sacado de mi cabeza", responde Anna. Y, puesto que no es posible obtener de ella una confesión, la dejan ir, con la obligación de mantenerse a disposición del Santo Oficio.[3]

Pero fray Felice no deja de indagar sobre el caso. El 7 de marzo llama de nuevo a declarar a Lucia Peltrara. Ésta proporciona detalles adicionales sobre las virtudes de Anna, agregando que "ella [...] va diciendo que nosotros no podemos ver a los muertos, pero ella sí, porque había nacido bajo la influencia de tal planeta; y dice que si alguien tuviera deseos de ver a su padre o a su madre muertos, ella se los podría mostrar, pero dudaba que al verlos no sucediera algo malo por el miedo que provoca".[4]

Hasta aquí han aparecido hechos bastante claros. Anna la Roja busca, al parecer, aliviar su miseria y la de su familia valiéndose de un deseo muy común y a la vez incontrolable, en el que se mezclan la instintiva incapacidad de pensar en un ser humano desaparecido sin dotarlo de la vida que ya no tiene y el ansia, unida a la esperanza de una supervivencia más allá de la tumba, de saber algo del destino de los propios difuntos queridos. Pero éste es un deseo velado por remordimientos: el remordimiento de no haber correspondido en vida a lo que ese ser esperaba de nosotros. La idea de poder hacer algo por ellos, incluso de modificar su suerte ultraterrena, alienta ese deseo de comunicación. Por eso Lucia Peltrara cumple la última voluntad de su hija que le comunicó Anna la Roja; quizá la camisa ofrecida como limosna y las peregrinaciones a los santuarios reducirían las penas de la hija. Quien se dirigió a Anna para saber de su madre muerta se habrá alegrado al oír que su madre

[3] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 98, cit., ff. 3r-v.
[4] *Ibid.*, f. 4r.

estaba contenta, mientras que los parientes del maestro Battista tendrían pena, sabiendo que iba por el otro mundo "con la cabeza agachada, grave, sin decir palabra". De este juego de sentimientos contrastantes Anna la Roja obtiene a veces cinco monedas o bien un pedazo de pan. Es un comportamiento lineal, aparentemente sin complejidad, que de todas maneras está cargado de implicaciones imprevistas a la luz de algunos testimonios ulteriores.

Aurelia di Gemona, interrogada nuevamente el 7 de marzo, dice que "afirmaba saber bastantes cosas que los muertos le decían, pero que cuando ella las repetía, la golpeaban fuertemente con esas varas de sorgo que suelen crecer en los huertos". Y agregaba que "los viernes y los sábados había que acostarse temprano porque esos días los muertos acostumbran acostarse en las camas que fueron suyas".[5] Pero no es suficiente; la denuncia que había desencadenado la investigación sobre Anna la Roja terminaba afirmando de ella que "mientras vivía su marido varias veces la llamaba en las noches y la golpeaba con un palo y ella estaba como muerta, porque decía que su espíritu se iba de viaje y su cuerpo quedaba como muerto; y cuando regresaba el espíritu, le decía a su marido que cuando la encontrara de aquel modo no debía preocuparse, porque sentía gran pena y tormento; así que el marido se acostumbró y la dejó en paz".[6]

De estos elementos se desprende una conexión con las confesiones de los benandanti, cuyo significado aún es oscuro. No se dice que Anna la Roja sea una benandante;[7] de hecho el término ni siquiera se menciona. Pero el letargo en el que Anna cae periódicamente, y el hecho de que su alma salga del cuerpo, que se queda como muerto, remite tanto a los relatos de los benandanti (recordemos la declaración de la mujer de Gasparutto) como a los de las brujas. Igual que Anna, la bruja luquesa Polissena de San Macari, sujeta a desmayos repentinos y profundos, le decía a su suegra, que había intentado despertarla: "cuando estoy de esa forma como estaba ayer en la noche, no me deben molestar, porque me hacen más mal que bien".[8] Además Anna la Roja, al ir en espíritu a ver a los muertos, aprende de ellos cosas que no puede repetir so pena de ser golpeada con las varas de sorgo que crecen en los huertos, el arma con la que los brujos castigan a los benandanti que no mantienen el secreto de sus reuniones nocturnas. Como los brujos descritos por los benandanti, los muertos entran en determinados días en las casas para alimentarse.

[5] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 98, cit., f. 5*r*.

[6] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 98, cit., ff. 7*r-v*.

[7] En el proceso núm. 64, cit., Moduco, respondiendo a una pregunta del inquisidor, dice: "no hay entre nosotros mujeres, pero si hay mujeres benandanti, y pelean mujeres contra mujeres" (f. 6*r*).

[8] Véase supra, p. 46, nota 44.

Son elementos dispersos, que no conforman un sistema acabado, pero parece indudable que existe una conexión general.

Un presentimiento de esta conexión iluminó también al inquisidor encargado de llevar el caso de Anna la Roja, fray Felice da Montefalco. ¿Será el mismo que condenó a seis meses de cárcel a los dos benandanti? Es imposible responder con seguridad. Una vez oídos los nuevos testimonios ordena, con amenazas de excomunión en caso de desobediencia, que Anna la Roja se presente en tres días ante el tribunal del Santo Oficio para declarar acerca de ciertos sucesos, que si se comprobaban la volverían sospechosa en materia de fe. Pero Anna no se encuentra; al parecer se fue a Spilimbergo. Su marido y su hija van a implorar una prórroga para la fecha de presentación, ya que Anna está lejos y no le pueden avisar en tan poco tiempo. La súplica es escuchada y la audiencia se pospone un mes. El 30 de marzo de 1582 Anna se pone espontáneamente a disposición del inquisidor, quien la despide diciéndole que se presente el fin de semana de la Pascua.[9] Pero de esta nueva comparecencia no quedaron registros. El proceso queda incompleto, y el nuevo inquisidor, fray Evangelista Sforza, al ordenar los papeles dejados por su antecesor, descubre la anomalía. Una nota de autor desconocido mezclada con los papeles resume brevemente los resultados de los interrogatorios, concluyendo: "Quizá será mejor concluir el proceso adecuadamente al menos por su reputación."[10] ¿Es una crítica velada al modo en que se había desarrollado la instrucción contra Anna la Roja? Ciertamente indica el propósito de continuar y terminar el proceso. Pero evidentemente tampoco le interesaba demasiado al nuevo inquisidor. El 1 de febrero de 1585 (después de tres años) se reunieron en Udine, en la iglesia de San Giovanni en Platea, Paolo Bisanzio, vicario general del patriarca de Aquileia y Concordia, fray Evangelista Sforza, el inquisidor general de Aquileia, Pietro Gritti, lugarteniente de la Patria de Friul y otros personajes de menor jerarquía. En esta ocasión el tribunal del Santo Oficio "puesto que pretendía llegar a una resolución [...] del presente proceso penal" y siendo el proceso mismo "de poco [...] provecho", dio la orden al inquisidor de que lo terminara personalmente mientras él, por otro asunto, debía dirigirse a Gemona.[11] Como quiera que haya sido, la conclusión del caso nunca llegó.

2. La conexión entre los benandanti y aquellos que, como Anna la Roja, afirman ver a los muertos, se va delineando con mayor nitidez en el curso de un proceso iniciado en 1582 contra la mujer de un sastre, Aquilina, habitante de

[9] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 98, cit., ff. 5r-6r. En 1582 la Pascua cayó el 15 de abril.
[10] *Ibid.*, foja no numerada.
[11] *Ibid.*, f. 6r.

Udine "en vico Grazzani".[12] De ella se dice, no sólo en la ciudad, sino en todos los pueblos vecinos, que "su oficio es ver", y que cura enfermedades de cualquier tipo por medio de conjuros y remedios supersticiosos. Una "grandísima multitud" va a verla y se murmura que gana (ya que "quiere que se le pague bien [...] y conoce sólo de verlos a quienes pueden pagar y a quienes no") más de cien e incluso más de doscientos ducados al año. Algunos afirman que es bruja, pero "si la llaman bruja ella los echa de su casa y monta en cólera porque quiere que le digan Donna Aquilina".[13] Los testimonios son muchos y concuerdan, pero es imposible interrogar a Aquilina, ya que apenas sospechó de los rumores que corrían acerca de ella huyó y fue a parar a Latisana. También este proceso se quedó trunco; sólo un año después el tribunal del Santo Oficio decide proseguirlo. Se supo así que entre los enfermos que había tratado Aquilina estaba una mujer de Pasiano quien le contó "que podía ver a los muertos", a lo que respondió que "seguramente había nacido vestida". Es un nuevo eslabón de la cadena que se agrega a los que habíamos visto aislados anteriormente.

El 26 de agosto de 1583 fray Felice de Montefalco se dirige a la casa de Aquilina, quien se dice enferma, con la intención de interrogarla. Pero la mujer "por el gran pavor que le causaban los muchos caballeros", es decir, los nuncios enviados por el Santo Oficio, había huido, refugiándose en casa de una amiga. Ahí la encuentra el inquisidor, aún aterrorizada. Le pregunta por qué ha desobedecido, huyendo, el requerimiento del Santo Oficio. "Ella respondió: 'Porque tengo miedo'. Y yo: '¿Miedo de qué?' Respondió: 'Miedo'." Pero cuando el 27 de octubre, después de una serie de aplazamientos que el marido consiguió implorando, se llega finalmente al interrogatorio, Aquilina ha recobrado su orgullo y responde en tono desafiante a la amenaza de excomunión del inquisidor: "Aun los excomulgados comen pan, y ya vendrá el perdón, y seré absuelta, y sé que no moriré excomulgada."[14] Declara no saber reconocer a los niños que han sido embrujados y agrega impetuosamente: "Ni sé qué quiere decir bruja [...] muchas veces me preguntaron dónde tenía yo el ungüento, porque yo me lo unto en los pies cuando me canso de andar por los caminos, pero ni siquiera sé si soy yo la que va por los caminos." De la misma forma niega conocer a los benandanti; sólo sabe que quienes nacen vestidos lo son. Y al responder a una pregunta expresa de fray Felice, relata que un día llegó a verla una señora de Pasiano quien, llorando, le dijo que "veía a los muertos y

[12] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 100, fojas no numeradas. Para más datos acerca de la actividad de Aquilina, véase el proceso cit. contra Moduco y Gasparutto, ff. 1*r*, 3*v*.

[13] *Ibid.*, ff. 2*r-v*, 3*v*.

[14] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 100, cit., ff. 7*r-v*, 10*v*.

que no quería verlos". Aquilina le pidió que le cumpliera un deseo, "que viera a una hija suya, que estaba muerta, y que estaba vestida de tal y tal modo", y también afirmó que no creía que los muertos anduviesen por ahí vagando, "porque —dijo ingenuamente— yo tenía un marido y una hija que me querían mucho y si anduvieran así, seguramente ya habrían venido por mí".[15]

Las secuelas del proceso de Aquilina —la prohibición de seguir curando con hechizos y supersticiones y las denuncias que continuaron sin interrupción hasta 1591, a pesar de las penitencias infligidas dos años antes por un nuevo inquisidor— no nos interesan aquí, a no ser por una posterior confirmación del relativo descuido (del que nos damos cuenta por la lentitud en la descarga de las prácticas judiciales, por las instrucciones, las postergaciones) de los inquisidores frente a supersticiones y creencias tan difundidas y mucho más inofensivas que las infiltraciones heréticas en todo el Friul.

3. En el mismo año de 1582 fray Felice da Montefalco indaga por su cuenta sobre una mujer de Cividale, Caterina, llamada la Bizca, viuda de un tal Andrea da Orsaria, acusada de practicar "diversas artes maléficas".[16] Interrogada el 14 de septiembre, declara que su oficio es "coser e hilar", pero sabe curar las enfermedades de los niños pronunciando algunas palabras, que no considera supersticiosas. Entonces fray Felice le pregunta de improviso si es una benandante. Caterina niega: "Señor no, yo no soy benandante pero mi difunto marido sí, y se iba a las procesiones con los muertos."

Ahí vemos confirmada explícitamente la conexión que habíamos planteado hipotéticamente: quien ve a los muertos, es decir, quien va con ellos, es un benandante. También el marido de Caterina la Bizca caía en una especie de desvanecimiento: "Yo lo descalzaba, él se quedaba en la cama [...] rígido, no había que tocarlo hasta que regresaba de la procesión, porque solamente el espíritu salía, y aunque yo lo llamase, no respondía." Y agregó: "había bastante gente que pedía que él les mostrara a sus muertos, pero él nunca quiso porque decía que los muertos lo hubieran golpeado y sé que algunos le querían dar hasta con varas de trigo". Pero no supo decir quiénes iban con su marido a estas procesiones; ella no iba porque "yo no tenía aquel don, Dios no me lo había dado a mí como a él".[17]

En el caso de Anna la Roja se podría suponer, al menos inicialmente, que el supuesto don de ver a los muertos no era más que un engaño para ganar un poco de dinero. Sin embargo, para los que creían poseerlo, es decir,

[15] *Ibid.*, ff. 14*r-v.*
[16] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 106, f. 1*r.*
[17] *Ibid.*, ff. 2*r-v.*

los benandanti, esta "virtud" no sólo se fue difundiendo poco a poco como una creencia colectiva (y no individual), sino que se perfiló como un destino, algo que pesa sobre la existencia y la marca de manera indeleble, y es asumido como una gracia o como un "sino", algo de lo que se quisiera huir pero que es imposible, como no pudo escapar la mujer de Pasiano. A veces también las brujas declaran que van al sabbat llevadas por un impulso interior; así, la bruja luquesa Margherita di San Rocco responde al juez que le pregunta: "¿Qué premio obtienen o esperan obtener de tal servilismo?" "Yo no esperaba obtener nada, y por haber nacido con esa desgracia debía ir al sabbat."[18] Pero es sobre todo el "salir" a luchar con los brujos lo que se perfila, para Gasparutto y Moduco, como una necesidad ineludible. Cuando ellos llegan a la edad establecida son llamados "al igual que se llama a los soldados con el tambor, y nosotros debemos ir". También para ellos ser llamado es una señal de Dios: "Yo no puedo enseñar este arte a nadie —afirma Gasparutto— si el señor Dios no se lo enseña él mismo."[19] Es una relación posterior entre los benandanti que salen de noche "en espíritu" a ver a los muertos y los benandanti que salen a combatir contra los brujos para obtener buenas cosechas. Nos encontramos frente a dos ramificaciones —sin duda no independientes, como lo atestiguan las concordancias que hemos ido subrayando— de una misma creencia, cuyas raíces se hunden muy lejos en el tiempo.

4. En sus instrucciones a los obispos, Reginone di Prüm (m. 915) condena, junto con varias creencias supersticiosas, una referente a las mujeres que, engañadas por el diablo, creen cabalgar ciertas noches con Diana, diosa de los paganos, y su cortejo de mujeres, hacia lugares remotos.[20] Este fragmento, citado varias veces por diversos autores, y finalmente incluido por Graciano en su gran compendio de cánones, provocó una interminable serie de discusiones en la literatura demonológica; en él se hablaba de cabalgatas y de reuniones nocturnas, más o menos similares al sabbat de las brujas, en términos de ilusión diabólica, y no como una realidad. Según algunos autores, por lo tanto, el canon —el célebre *Canon Episcopi*— constituía un argumento contra la persecución de las brujas, pobres mujeres víctimas de los engaños y la seducción del demonio.

Tales discusiones no nos interesan ahora. Lo que importa es hacer énfasis en que la creencia en las cabalgatas nocturnas tuvo una enorme difusión, de la que dan testimonio los antiguos penitenciales alemanes. En ellos, sin em-

[18] ASL, Cause Delegate, núm. 175, f. 215*r*.

[19] ACAU, S. Oficio "Ab anno 1574...", proc. núm. 64., cit., f. 5*v*, 9*r*.

[20] Véase *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*. ., edición de F. G. A. Wasserscheleben. Lipsiae. 1840, p. 355. La obra fue escrita en el año 906, o poco después (*ibid.*, p. VIII).

bargo, el nombre de Diana a veces es sustituido por el de divinidades populares germanas, como Holda, dotada de atributos que por un contraste —por otro lado muy frecuente— se refieren tanto a la vida como a la muerte. Holda, de manera análoga a su hermana de Alemania meridional, Perchta, es a la vez una diosa de la vegetación y por ende de la fertilidad y la guía de un "ejército furioso" o "cacería salvaje" *(Wütischend Heer, Wilde Jagd, mesnie sauvage),* es decir, de la columna de los muertos prematuros, que de noche recorre los caminos de los pueblos, implacable y terrible, mientras los habitantes trancan las puertas intentado protegerse.[21] No hay duda de que las cabalgatas nocturnas de las seguidoras de Diana eran una variante de la "cacería salvaje"; así, la arrobadora presencia de Diana, "diosa de los paganos", en los mitos populares se explica como una identificación docta de los inquisidores, teólogos y predicadores sustentada en algunas analogías objetivas. También a Diana Hécate la sigue, en sus peregrinaciones nocturnas, una fila de muertos que no están en paz: los muertos prematuros, los niños privados demasiado pronto de la vida, las víctimas de un final violento.[22]

En un pasaje de Guglielmo d'Alvernia (m. 1249) se hace referencia a las filas nocturnas que vagan guiadas por una figura femenina. Según el vulgo, una misteriosa divinidad (en realidad un demonio, explica Guglielmo), llamada Abundia o Satia, vaga de noche por las casas y cantinas, acompañada de sus secuaces, comiendo y bebiendo todo lo que encuentra; si halla comida y bebida dejadas como ofrenda les proporciona prosperidad a la casa y a sus habitantes, de otra manera se retira, negando su protección.[23] A "dama Abonde" y a sus secuaces alude también un pasaje del *Roman de la Rose,* compuesto, como se sabe, a finales del siglo XIII. Hay quienes creen (aunque el poeta juzga todo eso "locuras horribles") que la tercera parte del mundo está obligada a

[21] Acerca de todo este problema véase, además de la voz "Perchta", en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens,* cit., J. Grimm, *Deutsche Mythologie,* 4a. ed., preparada por E. H. Meyer, I, Berlín, 1875, pp. 220 ss.; II, Berlín, 1877, pp. 765 ss.; V. Waschnitius, "Perth, Holda und verwandte Gestalten. Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte", en *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenchaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse,* vol. 174, disertación 2a., Viena, 1914 (con amplia bibliografía); O. Höfler, *Kultische Geheimbünde...,* cit.; W. Liungman, "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbraüche", II, *Academia Scientiarum Fennica, FF Communications,* núm. 119, Helsinki, 1938, pp. 569-704; W. E. Peuckert, *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters,* Sttutgart, 1942, pp. 86-96 (breve exposición, algo discutible en varios puntos); L. Kretzenbacher, "'Berchten' in der Hochdichtung", en *Zeitschrift für Volkskunde,* 54, 1958, pp. 186-187 (compilado por Waschnitius).

[22] Sobre la relación entre Diana y Perchta-Holda las opiniones de los estudiosos son discordantes. Entre otros, A. Runeberg (*Witches, Demons...,* cit., p. 18) se suma a la hipótesis de la *interpretatio romana.* Liungman (*Traditionswanderungen...,* cit., II, pp. 694-696) supone artificiosamente que la tradición grecorromana de Diana-Hécate se conservó en Iliria, para difundirse después en el mundo germánico de Baiuvari, después del siglo VII. A esta segunda hipótesis (que no está muy bien fundamentada) se suman, entre otros, W. E. Peuckert, *Geheimkulte,* cit., p. 272, y R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages,* Cambridge (Mass.), 1952, pp. 79-80, 132.

[23] Guglielmo D'Alvernia, *Opera Omnia,* I, París, 1674, p. 1036. Véanse referencias análogas y muy notables en las páginas 948 y 1066.

ir, tres veces por semana, en compañía de dame Abonde, a la casa de los vecinos. Nada los puede detener, ni muros ni puertas cerradas, ya que son sólo sus almas las que viajan, mientras el cuerpo se queda inmóvil; si alguien, sin embargo, los voltea boca arriba, las almas ya no pueden regresar.[24]

Estos testimonios presentan analogías indudables con los relatos de los benandanti. En lo referente a las ofrendas propiciatorias, se observa que Gasparutto exhortaba al párroco de Brazzano a que tuviera siempre en casa "agua limpia", ya que brujas, brujos y benandanti "regresan de sus juegos acalorados y cansados, beben el agua clara y limpia que encuentran en cubos fuera de las casas, pero si no la hay, entran a la cava y se toman el vino y lo revuelven todo". Se trata de un testimonio, en realidad, ligeramente impreciso. También en estas circunstancias, como explica Moduco, hay un claro contraste entre el comportamiento de los "malandanti", o sea de los brujos y las brujas, y de los benandanti: "¡Nos montábamos sobre las barricas! —dice—. Bebíamos con una cornsamusa, también los brujos, pero ellos, cuando terminaban de beber, se orinaban en las barricas".[25] El mismo elemento reaparece, con un significado diferente, en las confesiones que hace Anna la Roja, una de las benandanti que afirmaban a sus vecinas ver a los muertos: "Los viernes y los sábados —dice— había que acostarse temprano porque esos días los muertos acostumbran acostarse en las camas que fueron suyas."[26] Los alimentos se disponen, en esta variante del mito, ya no con un fin propiciatorio sino para reconfortar a los muertos, que en determinados días son presa de la nostalgia por su antigua morada y, cansados de vagar, piden ser acogidos para descansar y saciar su hambre. De esta forma la creencia se conservó en las tradiciones populares de toda Italia (y no sólo de Italia), de Piamonte, Abruzzo y Cerdeña. El 2 de noviembre, día de los muertos, los difuntos pasan por el país en largas procesiones, llevando antorchas en las manos, entrando en las casas que fueron suyas, donde la piedad de los vivos ha dispuesto bebida, alimentos y camas limpias.[27]

[24] Guillaume de Lorris y Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, edición de E. Langlois, t. IV, París, 1922, vols. 18425-18460. Langlois ("Origines et sources du Roman de la Rose", *Bibliothèque des Ecoles d'Athènes et de Rome*, fasc. 58, Paris, 1891, p. 167), interpreta la expresión "el tercer hijo en nacer" como "la tercera parte del mundo". En cambio A. Mary, en su traducción al francés moderno del *Roman de la Rose* (París, 1928) traduce (p. 314): *"ils racontent que les troisièmes enfants ont cette faculté"* ["cuentan que los terceros hijos tienen esa facultad (de salir a recorrer los caminos con la dama Abonde)"]. Sin embargo es verdad que F. S. Krauss (*Slavische Volksforschungen*, cit., p. 42) observa que entre los eslavos existe la creencia de que el último de doce hermanos es un *Kerstnik*, es decir, en friulano, benandante. Véanse también las virtudes mágicas popularmente atribuidas a los séptimos hijos (M. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 270 ss.).

[25] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., ff. 1*v*, 11*r*. Para la reaparición del mismo motivo, véanse los *Errores Gazariorum, seu illorum qui scobam vel baculum equitare probantur* (Saboya, alrededor de 1450), cit. por J. Hansen, *Quellen...*, cit., p. 119; M. Sanuto, *I diarii*, t. XXV, Venecia. 1889, col. 642.

[26] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1581...", proc. núm. 98, cit.

[27] Para información sobre el Friul, véanse R. M. Cossàr, en "Ce fastu?", a. V, 1929, p. 14; M. Romàn Ros, *ivi*, a. XVI, 1940, pp. 222-223, *ivi*, a. XVII, 1941, p. 44; P. Memis, *ivi*, a. XVII, 1941, pp. 61-64. Para Biellese y Cerdeña, véanse V.

Otra analogía entre los adeptos de la dama Abonde y los benandanti "agrarios" es, naturalmente, el viaje del alma que deja al cuerpo exánime. También el detalle del cuerpo volteado boca abajo, que impide que el alma regrese a su posición natural, aparece en los relatos de los benandanti ("que si el cuerpo fuese volteado mientras el espíritu está fuera, no podría regresar a él"). Por otro lado, eso es común también en las confesiones de las brujas, como se ve en un proceso luqués ya citado ("si acaso nos volteásemos boca abajo perderíamos el espíritu y el cuerpo moriría").[28] Este testimonio es uno de los muchos hilos que unen, al margen de las tardías implicaciones diabólicas, estas antiguas creencias con la brujería verdadera. Sobre todo hay que notar que, igual que los benandanti nacidos con la "camisa", los devotos de la dama Abonde tienen la tarea, que el destino les impone, de procurar bienestar y prosperidad.

Pero, como se dijo, Abonde es sólo uno de los nombres que adopta esta deidad popular. Una mujer procesada por la Inquisición milanesa en 1390 por haber asegurado formar parte de la "sociedad" de Diana, declara que la diosa, acompañada de sus seguidores, va de noche por las casas, sobre todo las de los ricos, comiendo y bebiendo, y mientras la compañía encuentre moradas bien espaciosas y ordenadas, Diana prodiga su bendición augural.[29] En Bavaria, por el contrario, encontramos casi dos siglos después el nombre de Abonde, significativamente presentado como sinónimo de Perchta; el *Thesaurus pauperum*, escrito en 1468, condena la superstición idólatra de aquellos que dejan en la noche alimentos y bebidas bien a la vista para Abundia y Satia o, como dice el pueblo, Fraw Percht y su séquito, esperando obtener abundancia y riqueza.

La misma práctica supersticiosa de ofrecer en determinados días sal, bebida y alimentos a Perchta, "alias dama Abundia", había sido registrada y condenada pocas décadas antes, en 1439, por Thomas Ebendorfer von Haselbach, en su tratado *De decem praeceptis*.[30]

Maioli Faccio, en "Lares", a. XXII, 1956, pp. 202-205; para Abruzzo véase G. Finamore, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, Palermo, 1890, pp. 181-182; para un testimonio francés (Neuville-Chant-d'Oisel), véase F. Baudry, en "Mélusine", I, 1878, col. 14; etc. En Tirolo se dejan alimentos para los muertos en las cuatro témporas; véase J. Baur, *Quatember...*, cit., p. 232. El intento de interpretación de G. Bellucci es muy superficial, "Sul bisogno di dissetarsi attribuito ai morti ed al loro spirito", en *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, vol. XXXIX, 1909, fascs. 3-4, pp. 213-239.

[28] ACAU, S. Offic., "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 9*v*; para el testimonio luqués, véase supra, p. 47.

[29] ASCM, Sentencias del podestá, vol. II, (Cimeli, núm. 147), f. 53*r*: "esta señora [Diana] y sus acompañantes pasan por las casas de diversas personas, especialmente de los ricos, y ahí comen y beben; se divierten mucho cuando encuentran casas amplias y ordenadas y entonces la señora bendice aquellas casas" (proceso de Pierina de' Bugatis, 1390). Este proceso, junto a otro anterior de contenido análogo, ha sido sacado a la luz y resumido por E. Verga en el ensayo cit., *Intorno a due inediti documenti...*

[30] Véase V. Waschnitius, *Perht...*, cit., pp. 62-63 y A. E. Schönbach, "Zeugnisse zur deutschen Volkskunde des Mittelalters", en *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, 12, 1902, pp. 5-6. En Italia, como se sabe, Perchta se volvió la Befana (Epifanía), representada como una bruja montada en su escoba, que deja a los niños golosinas o carbón; véase W. Liungman, *Traditionswanderungen...*, cit., II, pp. 673-674.

5. Tales testimonios indican la existencia de una relación, aún bastante genérica, entre esta divinidad popular de múltiples nombres —Abundia-Satia-Diana-Perchta—[31] y el núcleo de creencias que gravita en torno a los benandanti. Es posible, sin embargo, precisar este acercamiento.

El dominico J. Nider (1380-1438), al enumerar en su obra *Preceptorium divine legis* a aquellos que contravienen con actos y creencias supersticiosas el primer mandamiento, cita a los individuos que creen ser transportados a las reuniones de Herodías e, inmediatamente después a las mujeres que "dicen que en las cuatro témporas del año, estando en un trance, han visto las ánimas del purgatorio y muchos otros espectros". Son aquellas que, cuando regresan de un periodo de arrobamiento, relatan hechos extraordinarios sobre las almas del purgatorio o del infierno, sobre objetos robados o perdidos, y cosas similares. Las pobrecillas son engañadas por el diablo, afirma Nider, y no es de sorprender que durante su ambiguo éxtasis no sientan siquiera la quemadura de la flama de una vela; el demonio las posee de tal forma que no se pueden dar cuenta de nada, igual que los enfermos de epilepsia.[32]

Esta alusión de Nider (quien en sus obras siempre habla de las supersticiones difundidas en el mundo germánico) se refiere sin duda a los relatos de los benandanti que afirman ver a los muertos durante las témporas. Pero es significativo que Nider, aun cuando subraya el carácter diabólico de estas alucinaciones, las remita no tanto a la brujería como a las visiones de aquellos que afirman acudir a las reuniones de Herodiana, de Herodías o de Venus, sinónimos, también éstos, de la divinidad femenina que se creía vagaba de noche con un cortejo de mujeres.

La distinción entre estas creencias prebrujeriles y la auténtica brujería regresa, con mayor nitidez, en un fragmento de la crónica (algunas décadas después de la muerte de Nider) de Matthias von Kemnat, capellán en la corte del Alto Palatinado. Después de haber descrito las características de la malvada *"sect Gazariorum"*, o sea, de la brujería diabólica, con su contexto de sabbat, pactos con el demonio, delitos y hechos similares, Kemnat alude a otra secta, menos nefasta, perseguida en Heidelberg en torno a 1475, y de la cual sabe

[31] Waschnitius (*Perht...*, cit. p. 62) al subrayar las analogías entre estas figuras observa que los nexos y las relaciones de dependencia no son claros (véase también W. E. Peuckert, *Geheimkulte...*, cit., pp. 277-278). Pero desde nuestro punto de vista lo que importa es que desde el siglo XV éstas fueron percibidas como intercambiables (a los ejemplos ya mencionados baste agregar el citado por W. Liungman, *Traditionswanderungen...*, cit., II, p. 658.

[32] Véase J. Nider, *Preceptorium divine legis*, Basilee, 1481, preceptum I, caps. X y XI (q. X). A este pasaje remite el fragmento de Martino de Arles, *Tractatus de superstitionibus*, Romae, 1559, p. 10. También la referencia de B. Basin, canónigo de Zaragoza, a las "ciertas ancianas que afirman que, estando en trance, ven las ánimas del purgatorio y muchas otras cosas, tales como objetos perdidos y robados; los pies de estas mujeres están tan curtidos que no sienten el fuego" (*De artibus magicis ac magorum maleficiis*, en *Malleus maleficarum, maleficas et earum haeresim framea conterens, ex variis Auctoribus compilatus*, t. II, p. 1, Lugduni, 1669, p. 10). Nider no es citado.

decir muy poco: se trata de mujeres que "viajan" durante las cuatro témporas, suscitando tempestades y echando sobre los hombres maleficios no mortales.[33] Aquí también, sin embargo, el misterioso vagar de estas mujeres durante las témporas es relacionado con un grupo de creencias que ya conocemos; Kemnat cita en este contexto un episodio de la vida de san Germán, referido en la *Leyenda aurea* de Jacobo de la Vorágine, donde se habla de ofrendas propiciatorias destinadas a las "buenas mujeres que vagan por la noche", y de extraños viajes nocturnos.[34] Resulta lícito pensar que esta secta "menos malvada", cuyos rastros se estaban perdiendo en ese momento, no era más que un residuo de las creencias populares sobre las cuales se iba gestando, precisamente a finales del siglo XV (Kemnat escribe antes de la aparición del *Malleus maleficarum*) la brujería verdadera. Probablemente no es casual que en los primeros procesos de brujería celebrados en el cantón de Lucerna y en el Tirol las acusadas afirmasen ir al sabbat los jueves de las cuatro témporas, mientras posteriormente, en las mismas zonas, se hable de los jueves, sin especificar nada más.[35]

6. El motivo de los viajes misteriosos de algunas mujeres en las noches de las témporas es, pues, antiguo y no exclusivo de Friul. Además, siempre está conectado con el mito de los viajes nocturnos de las filas de mujeres guiadas por Abundia-Satia-Diana-Perchta, y por lo tanto con el mito de la "cacería salvaje" o del "ejército furioso". Esta conexión regresa a principios del siglo XVI en las prédicas del clérigo de Estrasburgo Geiler von Kaisersberg, recogidas con el título *Die Emeis*. En ellas Geiler menciona, después de las brujas y de aquellos que afirman ir de noche con "Fraw Fenus", o sea Venus, a las mujeres que durante las cuatro témporas caen en un letargo que las vuelve insensibles a los pinchazos y las cortaduras hasta que regresan y cuentan lo que han visto, afirmando haber estado en el cielo y haber visto objetos robados o escondidos.[36]

[33] Matthias von Kemnat, "Chronik Friedrich I. des Siegreichen", bajo el cuidado de C. Hofmann, en *Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte*, II, Munich, 1862, pp. 117-118. El pasaje es recordado también por S. Riezler, *Geschichte der Hexenprozesse in Bayern*, cit., pp. 73-75, quien subraya la importancia de distinguir entre los dos tipos de brujería, una seguramente más antigua y la otra más reciente, y supone que la segunda se difundió después del interés mostrado por los inquisidores.

[34] Véase Jacobo de la Vorágine, *Leggenda aurea vulgo historia Lombardica dicta...*, rec. Th. Graesse, 2a. ed. Lipsiae, 1850, p. 449.

[35] J. Schacher von Inwil, *Das Hexenwesen im Kanton Luzern*, 1947, p. 16; L. Rapp, *Die Hexenprozesse und ihre Gegner aus Tirol...*, Innsbruck, 1874, p. 147, 154, 162; A. Panizza, "I Processi contro le streghe nel Trentino", en *Archivio Trentino*, VII, 1888, pp. 208-209, 212-214, etc. Véanse además F. Röder von Diersburg, "Verhöre und Verurtheilung in einem Hexenprozesse zu Tiersperg im Jahre 1486", en *Mittheilungen aus dem Freiherrl v. Röder'schen Archive*, s. l. ni f., pp. 96, 98; W. Krämer, *Kurtrierische Hexenprozesse im 16. und 17. Jahrhundert vornehmlich an der unteren Mosel*, Munich, 1959, pp. 16-17, 31-32.

[36] *Die Emeis, Dis ist das Büch von der Omeissen... von dem Hochgelerten doctor Ioannes Geiler von Kaisesperg,*

Se trata de visiones diabólicas, comenta Geiler, casi repitiendo las palabras de Nider citadas antes; sin embargo la recepción popular de sus prédicas, que adoptan el formato de respuestas a las preguntas y las dudas aventuradas por los fieles, hace muy improbable la hipótesis de que este tránsito sea simplemente un eco literario, ajeno a las creencias populares de la época. De ahí que Geiler regresara al argumento de las supersticiones vinculadas con las cuatro témporas. En esos días, particularmente durante la témpora de Navidad, que es la más sagrada de todas, aparece, según la creencia popular, el "ejército furioso", formado por los que murieron antes de tiempo, como los soldados caídos en batalla, que deben vagar por la tierra hasta que se cumpla el tiempo que tendrían que haber vivido.[37] Este detalle también nos remite a los benandanti y sus historias; recordemos que Gasparutto afirmaba: " Y si por azar, mientras estamos fuera en espíritu, alguien llegara con una vela y se quedara mirando el cuerpo, el espíritu no podría regresar a él esa noche hasta que dejaran de mirarlo; y si aquel cuerpo, que parece muerto, fuese enterrado, el espíritu vagaría por el mundo hasta la hora en que el cuerpo tenga destinado morir."[38]

Lo que caracteriza a este núcleo de tradiciones y de mitos es el hecho de que carecen por entero de nexos con el mundo culto, si se exceptúan los intentos de revestir divinidades populares, como Holda o Perchta, con los ropajes de Diana o Venus, más familiares para los autores de los escritos en cuestión. El volumen que recoge las prédicas de Geiler, el monje de Estrasburgo, representa un meridiano ejemplo de esa suerte de rarezas. Conocemos solamente dos ediciones de la obra. En la primera, la prédica dedicada al "ejército furioso" *("Am dürnstag nach Reminiscere von dem wütischen heer")* está acompañada de un grabado a primera vista sorprendente: en un gracioso bosquecito avanza el carro de Baco, antecedido por un sátiro que toca la zampoña y por Sileno, montado en un burro, ebrio, con la cabeza volteada hacia atrás y con una corona de pámpanos (fig. 1). No se entiende de qué manera esta escena de la mitología clásica podía sugerir a los lectores de las prédicas de Geiler el tenebroso mito, bien conocido por ellos, del "ejército furioso". El grabador había retomado una ilustración de las obras de Virgilio publicadas bajo el cuidado de S. Brant en 1502, y se limitó a eliminar la figura del poeta sentado en su pupitre, que está a la izquierda (fig. 2). En sí eso no tenía nada de excepcional, pero en este caso la distancia entre el texto que se comenta y la figura

Estrasburgo, 1516, ff. XLIIIv-XLIIIr. Los fragmentos de Geiler que se refieren a las supersticiones populares fueron recogidos y anotados por A. Stöber (véase *Zur Geschichte des Volkes-Aberglaubens im Anfange des XVI. Jahrhunderts. Aus der Emeis von Dr. Joh. Geiler von Kaisesberg*, bajo el cuidado de A. Stöber, 2a. ed., Basilea, 1875).

[37] *Die Emeis*.... cit., f. XXXVIIr. El pasaje también es citado por Höfler, *Kultische Geheimbünde*.... cit., pp. 19-20.

[38] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 7r.

Figura 1. Geiler Von Kaisersberg, *Die Emeis,* Estrasburgo, 1516, f. xxxviir
(imagen obtenida del British Museum de Londres).

Figura 2. *Publii Virgilii Maronis Opera...,* Argentorati, 1502, f. cxir
(imagen obtenida del British Museum de Londres).

era tal que el ilustrador de las *Emeis* no se preocupó siquiera, como había hecho en otras ocasiones, de borrar el pie de la ilustración, que decía "Bachus", "Silenius", "Satirus".[39] Ciertamente no había una tradición iconográfica que representara al "ejército furioso", pero la imagen de la pacífica cabalgata de Baco no podía satisfacer a los lectores de Geiler, tal como no nos satisface hoy. En 1517, un año después de la primera edición, las *Emeis* fueron reeditadas, también en Estrasburgo, con algunas variantes en las ilustraciones que acompañan el texto, entre ellas la que sustituía al grabado que ilustraba al "ejército furioso". A la cabalgata de Baco no la reemplazó un grabado original sino una imagen copiada de una ilustración de la *Stultifera Navis* de S. Brant (ed. del 1o. de agosto de 1497, Basilea), modificada en algunas de sus partes (por ejemplo falta el horóscopo arriba a la izquierda) (véanse figs. 3 y 4).[40] Evidentemente la nave de los locos de Brant parecía más apta que la fila de seguidores de Baco para expresar el halo de misterio y de terror que rodeaba al mito del "ejército furioso". Pero la sustitución nos habla del esfuerzo que significa traducir en imágenes una creencia popular, privada (a diferencia de la relativa a las brujas) de nexos con el mundo culto.[41]

7. Así pues, las noches de las témporas durante las cuales se desarrollan los viajes de las mujeres condenadas por Nider o por Geiler (no así, aclaremos, las benandanti friulanas) son también, según una tradición difundida en toda Europa Central, las noches en las que aparece el "ejército furioso".[42] Ciertamente

[39] También en otros casos el anónimo ilustrador de las *Emeis* retoma grabados provenientes de otros textos, y en particular de Virgilio, editado por Brant (*Publii Virgilii Maronis opera cum quinque vulgatis commentariis: expolitissimisque figuris atque imaginibus nuper per Sebastianum Brant superadditis...*. Argentorati, 1502). Se trataba sin embargo de figuras más bien genéricas (véase por ej. la escena campestre de la f. VIIIr, extraída del Virgilio de Brant, f. XXXXIr), o bien de grabados de los que fue eliminada toda referencia específica; así, en el frontispicio de *Her der König* (otra obra de Geiler publicada junto con las *Emeis*) sacado también del Virgilio editado por Brant, f. CCCLXXVIIIr, los nombres de Drances, Latinus y Turnus, puestos encima de la cabeza de los personajes representados, fueron eliminados, aunque no completamente. Puede apreciarse, para contrastar, con cuánta seguridad el ilustrador de Geiler se adaptó a los modelos iconográficos tradicionales (o en proceso de convertirse en tales) para representar a las brujas y sus aquelarres (f. XXXVIv), a los diablos (f. LVv); y a los hombres lobo (f. XLIr).

[40] S. Brant, *Stultifera navis. Narragonice profectionis nunquam satis laudata navis*, colophon: in... urbe Basiliensi 1497 kalendis Augusti (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, 5061), f. CXLVr. La figura con el carro de los locos, incluida por primera vez en esta edición (véase también W. Weisbach, *Die Baseler Buchillustration des xv. Jahrhunderts*, Estrasburgo, 1896, p. 55) sirvió de modelo para una ilustración para otra obra de Geiler, *Navicula sive speculum fatuorum...*, Argentorati, 1510 (una colección de prédicas al margen del libro de Brant). Esta ilustración fue retomada fielmente en la segunda edición de las *Emeis*. La identificación de las dos imágenes del "ejército furioso" fue realizada por L. Dacheux (*Les plus anciens écrits de Geiler de Kaysersberg*, Colmar, 1882, pp. CXLVIII ss.).

[41] Véase, por otro lado, la interpretación humanística del "ejército furioso" que hace el llamado "brujo", atribuida a Agostino Veneziano o a un artista cercano a Marc'Antonio Raimondi; véase E. Tietze-Conrat, "Der 'stregozzo' (Ein Deutungsversuch)", en *Die Graphischen Künste*, n. s. vol. I, 1936, pp. 57-59.

[42] Para un cuadro completo de las zonas en que el "ejército furioso" aparece durante las témporas conducido por Percht, Holda, etc., véase el mapa trazado por W. Liungman, *Traditioswanderungen...*, cit., II, pp. 632-633. Esta conexión se expresa, con frecuencia, en los nombres atribuidos popularmente a la divinidad que guía la fila de muertos, el "ejército furioso": en Austria meridional, en Carinzia, entre los eslovenos, *"Quatembermann"* ("el hombre de las cuatro témporas")

Figura 3. Geiler von Kaisersberg, *Die Emeis*, Estrasburgo, 1517, f. XXVIIr (imagen obtenida de la Bibliothèque Nationale de París).

esta macabra visión es bastante diferente de la procesión de los muertos que hemos encontrado en los procesos contra las mujeres benandanti. Pero la tradición de la "cacería salvaje" o del "ejército furioso", en la que encontraba su expresión un temor antiquísimo, precristiano, de los muertos vistos como mero objeto de terror, como entidad implacable y maléfica, había sufrido muy pronto un intento de cristianización, acopiado por primera vez en un pasaje de la *Storia Eclesiastica* de Orderico Vitale. Éste, en el año 1091, incluyó el relato de un evento extraordinario acaecido "en un pueblo llamado Bonneval", o sea, la moderna Saint-Aubin de Bonneval. Un sacerdote, caminando una noche por un sendero, oyó de pronto un fragor similar al que produce un ejército en marcha, y de improviso se le apareció un ser enorme, armado con un garrote y seguido por una multitud de hombres y mujeres, algunos a pie, otros a caballo, todos atormentados cruelmente por demonios. Entre ellos el sacerdote reconoció a algunos individuos que habían muerto recientemente, y oyó sus terribles

o *"Kwaternik"*; en Baden, en Suavia, en Suiza y entre los eslovenos, *"Frau Faste"* ("la señora de las cuatro témporas") o nombres equivalentes como *"Posterli"*, *"Quatemberca"*, *"Fronfastenweiber"* (véase *ibid.*). En particular, sobre *"Frau Faste"* y *"Posterli"* véase E. Hoffman-Krayer, "Die Frau Faste", en *Schweizerisches Archiv für Volksunde*, 14, 1910, pp. 170-171; ID., "Winterdämonen in der Schweiz", en *Schweizer Volkskunde – Folk-Lore Suisse*, I, 1911, pp. 89-95. Para el Tirol véase J. Thaler, "Können auch in Tyrol Spuren vom Germanischen Heidenthume vorkommen?", en *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, I, 1853, p. 292; I. V. Zingerle, *Sagen aus Tirol*, *ibid.*, II, 1855, p. 181; ID., *Sagen Märchen und Gebräuche aus Tirol*, Innsbruck, 1859, pp. 8-9; J. Baur, *Quatember...*, cit., p. 231.

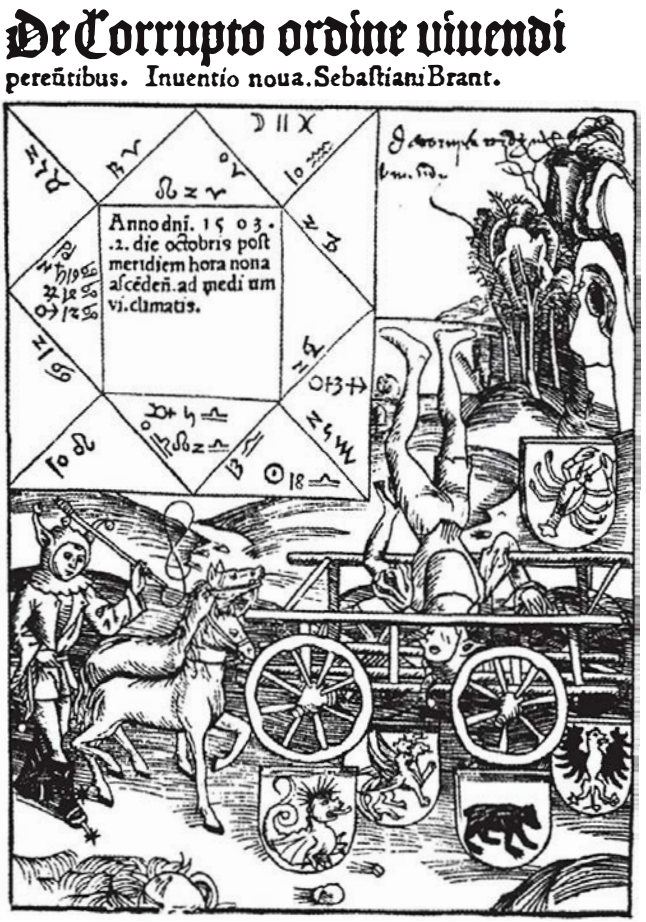


Figura 4. S. Brant, *Stultifera navis*, In urbe Basiliensi 1497 Kalendis Augusti, f. CXLVr (imagen obtenida del British Museum de Londres).

lamentos. Vio a los asesinos, a las mujeres impúdicas, vio a clérigos y monjas (y entre ellos a muchos que comúnmente se suponían beatos), y entonces comprendió que se encontraba frente a la "familia Herlechini", cuya existencia, incluso frente a testimonios muy precisos, siempre había negado. Los muertos le hablaron, describieron sus penas y le dieron mensajes para sus seres queridos aún vivos.[43] Aquí, está claro, los muertos ya no son la entidad oscura y terrible que se mueve como un remolino por las calles del pueblo; fueron destinados al umbral del más allá cristiano, asumiendo la tradicional función de

[43] Orderico Vitale, *Historiae Ecclesiasticae libri tredicim*, ed. A. Le Prévost, III, Parisiis, 1845, pp. 367-377.

aleccionar y castigar a los vivos.[44] Es una idea aún en sus inicios, que conserva rastros evidentes de la antigua creencia: así, la fila de muertos es guiada por el legendario hombre salvaje, que tiene los rasgos del demonio Herlechinus (que poco a poco sustituirá el garrote, emblema del hombre salvaje, por un mazo de cartas y adoptará los rasgos muy conocidos de la máscara de Arlequín)[45] que en otras partes aparece a la cabeza de la "cacería salvaje". Pero esta tímida tentativa inicial de dar un contenido nuevo y piadoso a los mitos antiguos sufrió, en las tradiciones populares de la zona de Saint-Aubin de Bonneval, una significativa transformación: el sacerdote dijo haber encontrado una turba de hombres vestidos de rojo que, después de haberlo llevado a un prado, le solicitó renegar de Dios y de la fe.[46]

Ambos elementos —la divinidad a la cabeza de la "cacería salvaje" y la procesión de los muertos— están presentes, pero disgregados, en un proceso celebrado en Mantua en 1489. El acusado principal, Giuliano Verdena, es un tejedor, y los testigos llamados a declarar también lo son: el patrón y dos compañeros de trabajo de Giuliano. De los testimonios resulta que éste solía adivinar la suerte llenando un vaso con agua (a veces con agua bendita), colocándolo junto a una vela y haciendo que mirara adentro una niña o un niño, a los que les ordenaba pronunciar una conocida fórmula mágica ("Ángel blanco, ángel santo", etc.). El procedimiento es corriente, pero el objetivo del hechizo es insólito, ya que sólo ocasionalmente Giuliano se presta a hacer que aparezcan en el vaso las imágenes de los autores de pequeños hurtos.[47] Normalmente Giuliano lee en su libro, recomendando a los niños poner atención a lo que vean aparecer en la superficie del agua, y los niños dicen ver a veces "muchos, muchos que parecen musulmanes"[48] y otras "una gran multitud de personas, entre las cuales algunas iban a pie, otras a caballo y algunas no tenían manos", o bien "cierto hombre muy grande, sentado y con un sirviente a cada lado".[49] Giuliano les explica a los niños que los "musulmanes" son espíritus, y que el extraño personaje es Lucifer, "magister artis". Éste trae en la mano un libro cerrado, donde se enlistan los tesoros escondidos, y Giuliano declara que cueste lo que cueste

[44] Para una interpretación diferente del pasaje, véase R. Bernheimer, *Wild Men...*, cit. pp. 78-79. En realidad, también los contemporáneos advertían en las procesiones de los muertos un mito no enmarcable en un cuadro cristiano dedicado a fines piadosos. Esto puede verse claramente en un fragmento de Guglielmo d'Avernia, *Opera...*, cit., I, pp. 1065-1070, donde las apariciones del ejército (tema que puede relacionarse fácilmente con la procesión de los muertos descrita por Orderico Vitale; véase *ibid.*, p. 948, y [Alfonso Spina] *Fortalicium fidei contra Iudeos Saracenos aliosque christiane fidei inimicos*, Nuremberg, 1494, f. CCLXXXIIIr), son vistas ya no como filas de almas de muertos en pena, sino como hileras de almas purgando sus pecados, cuyo vagar es impuesto por Dios.

[45] Sobre este argumento véase O. Driesen, *Der Ursprung des Harlekin. Ein kulturgeschichtliches Problem*, Berlín, 1904.

[46] Véase Orderico Vitale, *Historiae...*, cit., III, p. 367, núm. 5.

[47] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3o., f. 105*v* y ff. 109*v*-111*r*.

[48] *Ibid.*, f. 106*r*.

[49] *Ibid.*, ff. 107*r*, 106*r*.

quiere transcribir aquel libro, "en beneficio de la cristiandad y para acometer contra el turco y destruirlo".[50] Otras veces los niños distinguen en el agua del vaso una figura en la que Giuliano reconoce a la "domina ludi" (epíteto atribuido a Diana o a Herodías) que "vestida con paños negros, con el mentón en el estómago", que se le aparece y se declara pronta a revelarle "las propiedades de las hierbas y la naturaleza de los animales".[51] Pero en las figuras que Giuliano ha interpretado como una multitud de espíritus se nota un residuo de la tradición de la procesión de los muertos, algunos a pie, otros a caballo, descrita por Orderico Vitale. A veces Giuliano le pide a una niña que mire en el vaso lleno de agua para saber "si él se iría al infierno o no" y la niña lo sorprende lo descubre "en un caldero, con Lucifer quien, arriba de él, lo sujeta con una suerte de rastrillo", y calla, "hasta que Giuliano la azote". A su vez, Verdena le muestra a su padre muerto, y la niña rompe en llanto porque afirma haberlo visto "que había estado en el purgatorio y luego ascendió al cielo". Otra vez es Giuliano quien "en sus fantasías" hace que un clérigo que lo ayuda en los hechizos vea a un muerto identificado como "el ilustre señor Roberto", "condenado al infierno y en un caldero en llamas, sobre el que estaban Lucifer, Barabariza... Zanetin y otros espíritus".[52] Todo esto atestigua cómo el antiguo motivo de los muertos que vagan va asumiendo con el tiempo un nuevo contenido emotivo. Dejó de aleccionar y castigar a los vivos con la representación de las penas del más allá y, con la mediación de la magia adivinatoria, se volvió el canal por medio del cual se puede desahogar tanto una aguda preocupación por el problema de la salvación individual como el lamento y la nostalgia de los parientes fallecidos.

8. Con el proceso de Giuliano Verdena nos hemos alejado aparentemente de los benandanti; el único punto de contacto parece ser la alusión a la procesión de los muertos y a su suerte de ultratumba. En realidad aquí también nos movemos, aunque sea en los márgenes, en el mismo círculo de creencias. Esto resulta claro cuando comparamos las declaraciones de Verdena con las de Wyprat Musin, una mujer de Burserberg, en el Tirol, procesada por supersticiones el 27 de diciembre de 1525. Dos años antes, en una noche de las cuatro témporas, refiere ella, se le había aparecido una multitud guiada por una mujer, que había declarado llamarse Fraw Selga y ser hermana de Fraw Venus.[53] Fraw

[50] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3o., f. 107*v*. Evidentemente la cruzada iniciada inútilmente treinta años antes por Pío II había dejado rastros vivos en la memoria popular.

[51] *Ibid.*, f. 107*r v*.

[52] *Ibid.*, ff. 106*v*, 110*r*.

[53] V. Zingerle, "Frau Sae de", en *Germania. Vierteljahrschrift für deutsche Alterthumskunde*, II, 1857, pp. 436-439. Se han interesado en este proceso, considerándolo desde otros puntos de vista, L. Laistner (*Das Rätsel der Sphinx. Grundzüge einer Mythengeschichte*, II, Berlin, 1889, pp. 352-354) y V. Waschnitius (*Perht...*, cit., pp. 86-87). Sobre Frau

Selga, so pena de muerte, le ordenó a una aterrorizada Musin que la siguiera las noches del jueves y del sábado en ciertas procesiones que se desarrollaban en varias partes de la parroquia. Musin debía participar en estos encuentros lo quisiera o no, ya que —había afirmado Fraw Selga— estaba destinada a ello desde su nacimiento. Las procesiones estaban formadas por almas del purgatorio y por almas condenadas que sufrían diversas penas, que reconfortaron a Musin diciéndole que todos cuantos participaban en la procesión debían mantenerse virtuosos, no cometer pecados y hacer caridad. Durante las andanzas, que se hacían en los días de las cuatro témporas, se miraba dentro de una especie de recipiente hondo, que contenía también una hoguera (Musin no sabe explicarse mejor; se trata, como se desprende de un testimonio análogo, de un recipiente en el que aparecía el fuego de los condenados),[54] donde se veían las imágenes de los miembros de la parroquia que morirían en el curso de aquel año. Además, Fraw Selga le había dicho a Musin que conocía los lugares donde estaban sepultados muchos tesoros, destinados a quienes habían servido e invocado a Dios.

Las analogías de este relato con las confesiones de Verdena son evidentes: las divinidades femeninas (indicadas simplemente como "señora de la celebración", aquí como Fraw Selda), los tesoros escondidos, las filas de almas, el tema de la suerte en ultratumba, hasta el detalle del recipiente lleno de agua donde se reflejan las imágenes de los próximos a morir. Pero aquí la mujer, obligada por un destino ineludible a participar en la procesión de los muertos, sale las noches de las cuatro témporas, y si viviera al otro lado de los Alpes, en Friul, seguramente afirmaría ser una benandante. En cualquier caso, sus confesiones confirman el profundo nexo existente entre estos benandanti, que podríamos llamar "fúnebres", y las creencias relativas al "ejército furioso".

9. No sabemos si Musin fue acusada de brujería; en su relato faltan elementos específicamente diabólicos o brujeriles. En otras partes los que declaraban ver las ánimas de los muertos en las procesiones nocturnas eran condenados como brujos sin miramientos. Veamos el caso de una mujer de Küssnacht, de quien solamente conocemos el apodo, muy significativo, de madre de las almas, *"Seelenmutter"*, denunciada en 1573 al consejo de Schwyz por sus "fan-

Selga, además de Laistner, *loc. cit.*, con apéndice bibliográfico, véase W. Liungman, *Traditionswanderungen...*, cit., II, p. 670 (en Suiza "Frau Saelde", con el nombre de "Frau Zälti" o "Frau Selten", guía la procesión de los niños muertos antes del bautizo, que sale en las noches de los miércoles de las témporas de invierno).

[54] Véase, además del proceso anteriormente citado de Giuliano Verdena, W. Crecelius, "Frau Holda und der Venusberg (aus hessischen Hexenprocessacten)", en *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*, I, 1853, p. 273 (también pueden verse las páginas 87-88). La interpretación del pasaje propuesta por Laistner es errónea (*Das Rätsel...*, cit., II, p. 353).

tasías no cristianas", y quemada como bruja pocos años después.[55] Como las benandanti friulanas, ésta sacaba provecho de sus virtudes dando, a cambio de un poco de dinero, noticias sobre la suerte en ultratumba de hombres y mujeres muertos o desaparecidos hacía tiempo; salvo cuando se desmentían clamorosamente sus revelaciones, como una vez que anunció que cierto zapatero había muerto entre luteranos y era necesario dar limosnas y decir misas por su alma en la iglesia de Nuestra Señora en Einsiedeln, y seis meses después apareció vivito y coleando.[56] La Seelenmutter no parece afirmar poder ver las filas de los muertos las noches de las témporas; sabemos, sin embargo, que durante este periodo estaba muy difundida la creencia en la procesión nocturna de los muertos en el cantón de Schwyz, en Lucerna y poco más o menos en toda Suiza, procesión a la cual los vivos —particularmente los afortunados y piadosos— podían acudir sólo en espíritu, mientras su cuerpo se quedaba en la cama.[57] Además, la misma Seelenmutter le había dicho a un nigromante, a quien ella personalmente había instruido en el arte de evocar a los espíritus, que, si había nacido durante las témporas, ciertamente podría ver muchos espíritus.[58] También aquí encontramos, en suma, los mismos elementos que aparecen en las confesiones de las benandanti friulanas, pero desagregados, ya sea por la brevedad de los testimonios o porque estamos en los márgenes de la zona de difusión de estas creencias.

Quizá la segunda hipótesis sea la correcta. El testimonio que presenta las analogías más exactas con los friulanos es el bávaro. Se trata de un proceso celebrado en Oberstdorf en 1586 (también las fechas, como se ve, coinciden plenamente), contra un carpintero de 37 años, Chonradt Stöcklin. Éste había relatado

[55] Sobre la "Seelenmutter" véase A. Dettling, *Die Hexenprozesse im Kanton Schwyz*, Schwyz, 1907, pp. 16-22 (transcribe la parte esencial de un ensayo que no he logrado ver, de Th. von Liebenau, "Die Seelenmutter zu Küssnacht und der starke Bopfahrt", aparecido en *Kath. – Schweizer Blätter*, 1899. Otras referencias a la "Seelenmutter" en A. Lutlof, *Sagen, Bräuche, Legenden aus de fünf Orten, Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug*, II, Lucerna, 1865, pp. 236-238 (en la p. 236 se le llama "Hexenmutter"), y J. Schacher von Inwil, *Das Hexenwesen im Kanton Luzern...*, cit., pp. 75-76.

[56] A. Dettling, *Die Hexenprozess im Kanton Schwyz*, c.t., pp. 18-19.

[57] R. Brandstetter, "Die Wuotansage im alten Luzern", en *Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des historischen Vereins der fünf Orte*, vol. LXII, 1907, pp. 101-160, especialmente pp. 134-135, 137-138. Brandstetter, que usa sobre todo las *Chronica Collectanea* mss. de R. Cysat (1545-1614), ya utilizadas por Lütolf (*Sagen, Bräuche...*, cit), critica (pp. 118-119) los criterios de edición empleados por este estudioso.

[58] Véase A. Lütlof, *Sagen, Bräuche...*, cit., II, p. 237. La creencia de que los individuos nacidos durante las cuatro témporas tenían el don de ver a los espíritus estaba bastante difundida en este periodo. La encontramos, calificada de tontería ("*merae nugae sunt*") en L. Lavater (*De spectris, lemuribus et magnis atque insolitis fragoribus, variisque praesagitionibus quae plerunque obiturn hominum, magnas clades, mutationesque imperiorum praecedunt...*, Genevae, 1575, p. 107). Véase además E. Hoffman Krayer, *Feste und Bräuche des Schweizvolkes*, Zurich, 1940, nueva edición de P. Geiger, p. 156; N. Curti, *Volksbrauch und Volksfrömmigkeit im katholischen Kirchenjahr*, Basilea, 1947, p. 77; G. Gugitz, *Fest- und Brauchtums- Kalender für Oesterreich, Süddeutschland und die Schweiz*, Viena, 1955, p. 150. La misma creencia se encuentra registrada en el folclor tirolés; véase I. V. Zingerle, *Sitten, Bräuche und Meinungen des Tiroler Volkes*, 2a. ed. aumentada, Innsbruck, 1871, p. 3, párrafo 4; J. Baur, *Quatember...*, cit., p. 232.

a los jueces de Oberstdorf que ocho años antes, mientras se dirigía a un bosque a talar abetos, se le había aparecido un Jakob Walch, paisano suyo, muerto ocho días antes, quien tras haberle confiado que estaba obligado a vagar durante tres años antes de ir a sufrir las penas del infierno, lo exhortó a vivir honesta y religiosamente y a tener siempre a Dios ante sus ojos. Las apariciones se repitieron; un año después el bávaro muerto se le apareció todo vestido de blanco con una cruz roja en la frente, y lo invitó a seguirlo. De pronto Stöcklin sintió que se desvanecía y se vio en un lugar donde dice haber visto penas y alegrías —el infierno y el paraíso, pensaba—, lleno de gente desconocida para él. Ahí fue conminado a rezar (treinta mil avemarías durante las cuatro témporas), a llevar a sus hijos y su mujer a misa, a no cometer pecados y a venerar los sacramentos. En otra ocasión el bávaro muerto le dijo, respondiendo a una pregunta suya, que Dios omnipotente había hecho de él un ángel y que su vagar no tenía nada de pecaminoso. Había tres maneras de vagar, explicaba Stöcklin: la primera, llamada "procesión nocturna", a la que él pertenecía; la segunda, cuando los difuntos se dirigían a los lugares que se les destinaban; la tercera, cuando las brujas iban al sabbat (de esta última no sabía nada, ni había participado nunca). Los viajes de "procesión nocturna" se desarrollaban durante las cuatro témporas, el viernes y el sábado, siempre de noche. Antes del viaje caían en un estado de ensueño y quedaban exánimes; era el alma (así lo suponía él, al menos) la que se iba, dejando el cuerpo inmóvil y privado de vida por una hora o poco más. Pero si el cuerpo era volteado durante ese lapso era una desgracia porque el regreso del alma se hacía doloroso y difícil. Stöcklin, respondiendo a una pregunta de los jueces, había declarado conocer solamente a uno de los participantes en los viajes de la "procesión nocturna", aunque no sabía su nombre. Sin embargo había mencionado numerosos nombre de brujas de Oberstdorf y sus maleficios, de los que se había enterado durante los misteriosos viajes nocturnos, y afirmaba ser capaz de aliviar a hombres y animales hechizados por las brujas y haberlo hecho varias veces, por gracia divina, imponiendo plegarias y ayunos.

Los jueces rebatieron minuciosamente las sorprendentes afirmaciones de Stöcklin, pero sin éxito. En vano intentaron obligarlo a admitir que era brujo, que había participado en el sabbat y estaba ligado al demonio por medio de un pacto. Él repitió muchas veces, con obstinación, que no tenía nada que ver con el demonio o con la brujería. Pero, interrogado nuevamente el 23 de diciembre de 1586, comenzó a vacilar. Primero admitió haber recibido de su madre, a los 16 años, un ungüento con el que había expulsado los maleficios que pesaban sobre hombres y animales; luego, obligado por la explícita petición de los jueces, confesó haber ido varias veces al sabbat y haber renegado de Dios y los santos ante el diablo. No satisfechos con eso, los jueces lo some-

tieron a tortura y obtuvieron una confesión más amplia y una lista más larga de cómplices. Así, Stöcklin pudo ser condenado a la hoguera junto con varias mujeres denunciadas por él.[59]

10. De estos testimonios, tan dispersos y fragmentarios, surge la imagen de un grupo de creencias bastante coherente y unitario que, entre 1475 y 1585, se hizo presente en un área muy precisa que comprende Alsacia, Württemberg (Heidelberg), Bavaria, el Tirol y, marginalmente, Suiza (el cantón de Schwyz). Una investigación más profunda, que hasta ahora no se ha realizado (evidentemente estos esbozos no buscan sustituirla), podrá dar un cuadro mucho más preciso y amplio de esta difusión. Pero a partir de ahora, sin embargo, es posible afirmar que existe un nexo entre los testimonios que hemos analizado: la presencia de grupos de individuos —generalmente mujeres— que durante las cuatro témporas caen en un letargo y quedan sin conciencia por un breve lapso, durante el cual, afirman, su alma se aleja del cuerpo para ir a las procesiones (casi siempre nocturnas) de los muertos, que aparecen guiadas en ciertos casos por una divinidad femenina (Fraw Selga); tales procesiones, hemos visto, se relacionan con un mito más difundido y más antiguo, el de la "cacería salvaje". Todos estos elementos reaparecen puntualmente —como veremos cada vez mejor— en las confesiones de las benandanti friulanas. En ellas también aparece, aunque sea de manera excepcional, la multiforme divinidad femenina: una benandante de Latisana, Maria Panzona, procesada en 1619, declara haber ido varias veces en espíritu al valle de Josafat, montada en un animal, y haber saludado "inclinando la cabeza"; junto con otros benandanti, a "cierta mujer llamada la abadesa, sentada majestuosamente sobre el borde de un pozo".[60]

¿Pero qué relación hay entre las mujeres benandanti que pueden ver a los muertos y los benandanti "agrarios", como Moduco y Gasparutto, que afirman salir en las noches de las cuatro témporas a luchar contra brujas y brujos por la prosperidad de las cosechas? El nombre que les es común, sobre todo, y el hecho de que en las noches de las cuatro témporas cayeran en un letargo, interpretado como un viaje del alma separada del cuerpo, hicieron suponer que se trataba de dos ramificaciones de una creencia única. Además, en las confesiones del pastor bávaro Chonradt Stöcklin salieron a la luz algunos elementos que unen más los dos filones: conocer a las brujas y sus maleficios y la

[59] Véase K. Hofmann, "Obertsdorfer 'Hexen' auf dem Schaiterhaufen", tomado de *Obertsdorfer Gemeinde -und Fremdenblatt*, Obertsdorf, 1931, sobre todo pp. 27-39. El editor no se dio cuenta de la importancia de estos documentos y los publicó de manera insatisfactoria. Me llama la atención que no hayan sido analizados o al menos citados por otros estudiosos. Sobre la "fila nocturna" *(Nachtschar)* como sinónimo del "ejército furioso" *(Wuotisheer)*, testimoniado en las antiguas tradiciones populares suizas, véase W. Liungman, *Traditionswanderungen....* cit., II, p. 670.

[60] ASv. S. Oficio, b. 72, f. 5v. Véase, más adelante, pp. 129-136.

capacidad de curar a las víctimas hechizadas. Los testimonios recogidos anteriormente mostraban el nexo de la divinidad que acompañaba la fila de almas (Abundia-Satia-Diana-Perchta) con la riqueza y la abundancia. Sin embargo faltaba toda alusión a las cuatro témporas, y la abundancia era entendida de forma genérica, sin relación específica con la fertilidad de los campos. Este último elemento del mosaico nos lo brinda otro grupo de creencias, en el que la divinidad femenina que preside la fila de muertos aparece con un nuevo nombre: Holda (Frau Holle) o Venus.[61]

11. En sus *Annales Svevici* Crusius incluyó, en 1544, un curioso relato tomado de una crónica antigua.[62] En aquel periodo vagaban por los campos de Suabia algunos clérigos itinerantes, que llevaban sobre los hombros, a manera de capa, una redecilla amarilla. Éstos les decían a los campesinos que habían estado en Venusberg y habían visto cosas extraordinarias. Conocían el pasado y el futuro; eran capaces de encontrar objetos perdidos, sabían hechizos que protegían a hombres y animales de las brujas y sus maleficios y alejaban el granizo, y con estas vanaglorias, intercaladas con palabras susurradas entre dientes, aturdían a hombres y mujeres —sobre todo mujeres—, y les sacaban su dinero. Y no sólo esto: también declaraban ser capaces de evocar al "ejército furioso", compuesto por niños muertos antes de ser bautizados, por hombres muertos en la guerra y por todos los extáticos, es decir aquellos cuya alma había abandonado el cuerpo y no había regresado a él.[63] Todas estas almas, decían, acostumbran reunirse en lugares desiertos las noches de las cuatro

[61] Sobre Holda véanse J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, cit., I, pp. 220-225; V. Waschnitius, *Perht...*, cit.; W. E. Peuckert, *Deutschen Volksglaube...*, cit., pp. 100 ss. Sobre la conexión con la fertilidad, véanse por ejemplo G. Grimm, *op. cit.*, I, p. 222; O. von Reinsberg-Düringsfeld, *Das festilche Jahr, in Sitten, Gebräuchen, Aubergl.auben und Festen der Germanischen Völker*, 2a. ed., Lepizig, 1898, p. 23; W. Junk, *Tannhäuser in Sage und Dichtung*, Munich, 1911, p. 10 Sobre las diversas características asumidas por Holda con el paso del tiempo véase A. List, "Frau Holda as the Personification of Reason", en *Philosophical Quarterly*, XXXII, 1953, pp. 446-448; ID., "Holda and the Venusberg", en *Journal of American Folklore*, 73, 1906, pp. 307 ss. Sobre Venus como personaje equiparable a Holda véase W. Junk, *op. cit.*, p. 15. Por lo general, sobre las conexiones entre *Wild Heer* y fertilidad véase O. Höfler, *Kultische Geheimbünde...*, cit., pp. 286-296.

[62] M. Crusius, *Annales Svevici sive chronica rerum gestarum antiquissimae et inclytae Svevicae gentis...*, II, Francoforti, 1596, pp. 653-654 (ya citado parcialmente por J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes...*, VI, Freiburg im Br., 1893, p. 476, nota 4; F. Kluge [y G. Baist], "Der Venusberg", en *Beilagen Allgemeinen Zeitung*, núms. 66-67, 23-24, marzo de 1898, p. 6; P. S. Barto, *Tannhäuser and the Mountain of Venus. A Study in the Legend of the Germanic Paradise*, Nueva York, 1916, pp. 30, 127, nota 29; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde...*, cit., p. 240). Crusius (*op. cit.*, p. 654) declara basarse en G. Widman para su relato, pero no hay rastro de él en la *Widmans Chronica*, al cuidado de Ch. Kolb, "Geschichtsquellen der Stadt Hall, Zw. Bd., Württembergische Geschichtsquellen, sechster Bd.", Stuttgart, 1904. Quizás el pasaje formaba parte de la *Murshardter Chronik* del mismo Widman, escrita con base en tradiciones locales, y que en gran parte está perdida (véase *Widmans Chronica*, cit., pp. 33-34).

[63] De los "extáticos" habla W. A. Scribonius (*De sagarum natura et potestate, deque his recte cognoscendis et puniendis physiologia*, Marpurgi, 1588, ff. 59*r-v*, 61*r*), y los distingue de las brujas. Aunque vaga, la referencia de Scribonius (p. 61*r*: los "extáticos" describen: "a los ángeles en el cielo exultantes de gozo y a los impíos en el infierno consumidos por el fuego: y también han sido observados en los huertos, en los campos y en otros lugares paradisiacos") nos remite a estas creencias. (Véase además la página de Wier señalada por Tenenti ["Una nuova ricerca sulla stregoneria," en *Studi Storici*, VIII, 1967, p.

témporas y del jueves de Adviento; vagan lamentándose hasta el día destinado a su muerte, día en que su alma era acogida entre los beatos. Además, estos clérigos itinerantes declaraban tener dos cuencos, uno para el trigo y otro para el vino; si enterraban uno bajo tierra, aquel año el precio del trigo o del vino aumentaba.

Si este testimonio se refiriera a Friul lo mismo que a Suabia podríamos estar seguros de que los clérigos itinerantes hubieran agregado a estas vanaglorias la de ser benandanti. Las analogías son, también en este caso, evidentes: el viaje al misterioso reino de Venus (el "más allá" popular, como veremos enseguida) los vuelve capaces de curar las brujerías, de evocar durante las témporas a las procesiones de los muertos prematuramente de las que forman parte, entre otros, los "extáticos", así como aquellos cuya alma no ha podido regresar a su cuerpo; les ha permitido, en fin, procurar riquezas a los campesinos, actuando mágicamente no sobre la fertilidad de los campos, como sus colegas friulanos, sino, en una curiosa variante, sobre los precios de los productos agrícolas. Estamos en 1544, casi cuarenta años antes del proceso de Moduco y Gasparutto, pero sería apresurado concluir que estas creencias llegaron a Friul desde Alemania, ya que no disponemos de procesos friulanos anteriores a la primera mitad del siglo XVI. De cualquier modo, grupos de clérigos itinerantes que declaraban haber estado en Venusberg comparecieron en Lucerna en 1576 (y es significativo que se hayan acercado a la Seelenmutter de Küssnacht, que hemos encontrado antes) y de nuevo en 1599 y 1600.[64] Un grupo análogo, relacionado con una asociación llamada Johannesbruderschaft, fue procesado en Leopoli en 1694; como sus colegas eslavos de ciento cincuenta años atrás, estos clérigos itinerantes buscaban tesoros, afirmaban haber visto las almas de los muertos en el Venusberg y trataban de evocarlas.[65]

12. El nexo entre el mundo de los muertos ("ejército furioso" y Venusberg) y la fertilidad de los campos, mencionado en el pasaje de Crusius, regresa con mayor nitidez en un proceso celebrado en Assia en 1630 contra el hechicero Diel Breull.[66] Éste, procesado el año anterior por haber practicado brujería mirando en un cristal, había sido condenado al exilio. En el segundo proceso

389] sobre la creencia, difundida en Baviera a mediados del siglo XVI, en los "espíritus vagabundos", que cuatro veces al año dejaban su cuerpo exánime y participan en reuniones, banquetes y danzas, a las que acudía el propio emperador.)

[64] Véase A. Lütlof, *Sagen, Bräuche...*, cit. II, p. 89.

[65] Véase F. Byloff, *Hexenglaube und Hexenverfolgung...*, cit., pp. 137-138 (se trata de una referencia bastante breve). Nótese que en Bressanone la Johannesbrucerschaft se reunía en los días de las témporas (J. Baur, *Quatember...*, cit., p. 228).

[66] W. Crecelius, *Frau Holda un der Venusberg. .*, cit. Este proceso fue examinado numerosas veces, sobre todo en relación con Venusberg y la saga de Tannhäuser.

Breull relató que ocho años antes, encontrándose en un periodo de profundo abatimiento (se le habían muerto la mujer y los hijos), se había adormecido un día y al despertar se encontró en Venusberg. La divinidad del lugar, "Fraw Holt" —la germánica Holle, considerada sinónimo de Venus—, le había mostrado, reflejadas en un recipiente lleno de agua, las cosas más extrañas: caballos espléndidos, hombres sentados a la mesa comiendo, o bien sentados en medio de las llamas y, entre estos últimos, personas conocidas por él, fallecidas hacía tiempo y que estaban ahí (le había explicado Fraw Holt) a causa de sus malas acciones. Diel Breull se había enterado de que era un miembro de la procesión nocturna, un *nachtfahr* (casi cincuenta años antes el pastor bávaro Chonrad Stöcklin utilizó una expresión análoga). A partir de ese incidente se dirigía al Venusberg cuatro veces al año, durante las témporas, y en esos años la cosecha resultaba abundante. También aquí, en suma, quien tiene la facultad de acceder durante las témporas, luego de un misterioso letargo, al más allá poblado de muertos y presidido por Holle-Venus, garantiza la fertilidad: enésimo testimonio del estrechísimo nexo que une las dos fases de este culto; la "agraria" y la "fúnebre". Pero también las confesiones de Diel Breull fueron forzadas a entrar en el esquema del sabbat diabólico: torturado, se vio obligado a confesar que había renegado de Cristo y se había entregado al diablo. En 1632 fue ajusticiado por ello. La asimilación de estas creencias a la brujería es inevitable; por ello no sorprende por que el inquisidor Ignazio Lupo, en un tratado aparecido algunas décadas antes, afirmase que las brujas de Bergamasco se reunían los jueves de las cuatro témporas en la montaña de Venus —el Tonal— para adorar al diablo y hacer sus orgías.[67]

13. El mito de los benandanti está unido por medio de miles de hilos con un conjunto de tradiciones más vasto y difundido a lo largo de casi tres siglos en un área bien delimitada, comprendida entre Alsacia y los Alpes orientales. Pero no es posible afirmar sin miramientos que la variante friulana sea de origen germánico. Se habrá notado que, exceptuando el proceso del hombre lobo lituano, en los testimonios citados hasta ahora faltaba alguna relación con los combates descritos por los benandanti "agrarios", los combates entre las brujas armadas de varas de sorgo y los benandanti armados de ramas de hinojo. A lo sumo se puede recordar que Burcardo di Worms amenazaba con penitencias a las mujeres que creían volar hasta las nubes en el silencio de la noche para emprender misteriosas batallas, alusión que recuerda vagamente las luchas de

[67] Véase I. Lupo, *Nova lux in edictum S. Inquisitionis...*, Bergomi, 1603, pp. 386-387. Las investigaciones realizadas en el Archivo de la Curia Obispal de Bérgamo (gracias a la gentileza del cardenal Testa y del archivista don Pesenti), en busca de una confirmación documental para esta afirmación, no dieron resultados.

los benandanti, y en la que quizá se filtra un eco de las tradiciones de la "cacería salvaje".[68] Más bien es posible identificar un eco deformado de los ritos nocturnos descritos por los benandanti en el folclor tirolés, precisamente en los llamados "*Perchtenlaufen*", ritos que en determinadas ocasiones enfrentan a dos grupos de campesinos disfrazados, unos de Perchta "bella", otros de Perchta "fea", que se persiguen agitando palos y bastones de madera, y que seguramente son un vestigio de las antiguas batallas rituales. La finalidad de la ceremonia —propiciar la fertilidad de las cosechas— también se relaciona con los propósitos de las batallas nocturnas entre los benandanti y las brujas.[69] Todo esto nos remite a una zona próxima al Friul y a Perchta, la multiforme divinidad que conducía al "ejército furioso" según la creencia popular; aparentemente nada nuevo. Pero se encontraron rastros de este enfrentamiento ritual entre las dos columnas de Perchta, las "bellas" y las "feas", en la península balcánica. Según una hipótesis atrevida y controversial tales tradiciones, nacidas en el Medio Oriente, se difundieron en Europa Central durante los primeros siglos de la era cristiana, precisamente a través de la península balcánica.[70] ¿Es lícito concluir, a partir de la creencia en los benandanti —en particular del motivo de los combates por la prosperidad de las cosechas, localizados con tanta nitidez en Lituania— que su proveniencia sea eslava o incluso mediooriental? Es verdad que en Dalmacia, como veremos, se encuentran rastros de creencias populares análogas a las de los benandanti. Pero a falta de investigaciones profundas y sistemáticas fuera de Friul no sabemos si éstas se difundieron desde Alemania hacia Friul, y de ahí a Dalmacia, o viceversa. Las fechas de los testimonios recogidos inclinan fuertemente la balanza hacia la primera alternativa; la referencia de Nider a las mujeres que entran en éxtasis durante las cuatro témporas data del siglo XIV; el proceso contra el pastor bávaro se desarrolla, al igual que los procesos más antiguos contra benandanti friulanos, hacia 1580, mientras que los indicios de creencias análogas en Dalmacia son de 1685-1690, es decir, posteriores por

[68] Véase J. Hansen, *Zauberwahn*..., cit., p. 85.

[69] Sobre las "*Perchtenlaufen*" véase M. Andree-Eysn, *Volkskundliches aus dem bayrisch-österreischen Alpengebiet*, Braunschweig, 1910, pp. 156-184 (con bibliografía). W. E. Peuckert, en *Geheimkulte*, cit., pp. 281 ss. hace algunas agudas suposiciones, confirmadas parcialmente por la documentación friulana, aunque las conclusiones que presenta con sus prejuicios racistas son totalmente absurdas. Para el carácter de rito de fertilidad de las "Perchtenlaufen" véase V. Zingerle, *Sitten, Bräuche*..., cit., p. 139, y M. Andree-Eysn, *Volkskundliches*..., cit., pp. 179, 182-183. Sobre los vínculos entre el "ejército furioso" y las batallas rituales véase O. Höfler, *Kultische Geheimbünde*..., cit., pp. 154-163, sobre todo pp. 154-156.

[70] Véase W. Liungman, *Traditionswanderungen*..., cit., II, pp. 885-1013, en particular la p. 897. Liungman compara la lucha entre las Perchta "bellas" y las "feas" con la lucha entre las potencias de la creación y las del caos que se desarrollaba en Babilonia al principio de cada año, durante las fiestas en honor del dios Marduk. En la página 990 las "*Perchtenlaufen*" son vistas como prototipo de la ceremonia de la caza del invierno (véase también F. Liebrecht, *La Mesnie furieuse, ou la Chasse sauvage*, en el apéndice [pp. 173-211] de la edición de los *Otia Imperialia* de Gervasio de Tilbury, cuidada por el propio Liebrecht (Hannover, 1856).

más de un siglo. Es imposible decir si esta línea de difusión tan nítida se debe simplemente al escaso número de testimonios recogidos, y, por lo tanto, a la casualidad.

En conclusión, el origen germánico del mito de las procesiones de los muertos es más o menos seguro; por el contrario, en lo referente a las batallas por la fertilidad, el problema permanece abierto, aunque la presencia de este segundo mito en Lituania y entre los eslovenos puede hacer pensar en un nexo con el mundo eslavo. En Friul, donde convergen tradiciones germánicas y eslavas, los dos mitos podrían haberse amalgamado y fundido para constituir uno más complejo: el de los benandanti.

14. Pero si los problemas del origen son inevitablemente irresolubles y abstractos, su significado, por el contrario, es clarísimo. No sucede lo mismo con el profundo nexo entre los dos filones, el de los benandanti "agrarios" y los benandanti "fúnebres". No se trata solamente de su identidad o su nombre, o del éxtasis, común a ambos, durante las témporas: igual que a las reuniones de los brujos, a las procesiones de los muertos, sólo se puede ir "en espíritu", dejando el cuerpo en apariencia muerto, inmerso en un profundo letargo. En ambos casos este ir "en espíritu" es, como se ha señalado repetidamente, una especie de muerte, una muerte ficticia, vista por los benandanti como un acto arriesgado que podría conducir a la muerte real si el espíritu no regresara de las andanzas nocturnas a tiempo para retomar la posesión del cuerpo abandonado. Así pues, el letargo —provocado por ungüentos soporíferos o catalepsias de naturaleza desconocida— es practicado como un medio idóneo para introducirse en el misterioso e inaccesible mundo de los muertos, de los espíritus que vagan sin rumbo por la tierra, que en la versión "agraria" del culto conservan los rasgos temibles de la antigua "cacería salvaje", mientras que en la otra versión, la "fúnebre", asumen el aspecto más decoroso y conforme a la tradición cristiana de la procesión descrita por primera vez por Orderico Vitale. Y aquí aparece la profunda semejanza entre los muertos errantes y los brujos contra los que combaten los benandanti en las noches. Los clérigos itinerantes descritos por Crusius en su crónica afirmaban que los extáticos que no lograban reunir su alma con el cuerpo que habían abandonado también formaban parte del "ejército furioso" de las almas en pena. Análogamente, según Gasparutto el espíritu de los benandanti que tardan "veinticuatro horas en regresar" de las reuniones nocturnas, o que si cometen cualquier error permanece separado del cuerpo y "al ser expulsado [el espíritu] se iría vagabundo y sería llamado malandante", es decir, brujo, obligado a vagar en pena hasta "la hora en que el cuerpo tenga destinado morir", como

una presencia malvada, hostil: "los malandanti se comen a los niños".[71] Los muertos castigan a los benandanti que violan el secreto de sus procesiones nocturnas golpeándolos con varas de sorgo que crecen en los huertos, igual que los brujos contra los que Gasparutto y Moduco dicen combatir.[72] La envidia a los vivos y sus obras, atribuida popularmente a los seres arrancados a la vida en forma prematura, es lo que caracteriza a estos brujos, aún imaginados sólo como hechizadores de niños y destructores de cosechas, no como secuaces del demonio o enemigos de la fe. En Luca y en Bérgamo, durante el siglo XVI, las curanderas sanan con hechizos y supersticiones, no sólo a las víctimas de las brujerías comunes, sino también a aquellos que han sido "infectados por los muertos" o por las "sombras".[73] El terror ante la procesión de los muertos prematuros está muy difundido. Una mujer procesada en 1601 por la Inquisición de Módena por haber practicado hechizos "de amor" y ser "considerada una bruja" Grana di Villa Marzana, de oficio hilandera, afirma haber aprendido de su nodriza, cuando era niña, que las víctimas de una brujería empeoran si no son defendidas de las "sombras" con procedimientos oportunos. Estas "sombras" son "almas dispersas y almas de asesinados que van haciendo maldades, y si uno se topa con ellas y le llegan a tocar los pies, se le montan encima y le causan molestias". Y poco después agrega, con convicción: "Además yo creo, y lo tengo por verdadero, que cuando uno es asesinado, antes de que se haya cumplido el término fijado para su vida, se ve condenado a vagar y hacer maldades, hasta que se cumpla el plazo determinado." Esta doctrina (a la que se adhiere, según dice, con base en una experiencia en particular), la oyó también de un sacerdote, cuyo nombre no recuerda. Luego, severamente reprendida por el juez, es conminada a corregir su error ("si la Iglesia te dijera que es una falsedad que las ánimas de los muertos anden sueltas y cometan maldades, ¿creerías en la Iglesia o, más bien, te apegarías a la opinión del vulgo?"). Grana se somete: "Yo creeré más bien en la Iglesia porque es superior a esas cosas."[74] A partir de este extracto de fantasías y miedos, en el cual está ausente la dimensión propiamente demoniaca, nace también el terror por los brujos.

Es verdad que esta asimilación entre brujos y muertos que andan en pena es una asimilación *sui generis:* evidentemente no es necesario encontrar

[71] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., ff. 3*v*, 7*r*, 4*r*.

[72] Véase supra, pp. 6 y 10.

[73] Luca: ASL, Cause delegate, núm. 25, f. 172*r*; Bérgamo: ACVB, *Visite pastorali*, núm. 4 ("1536 1537. Lippomani Petri visitatio"), f. 157*v*.

[74] ASM, Inquisizione..., b. 8, proc. 1592-1599, fojas no numeradas. Aunque se reconoció que Grana estaba poseída (y por lo tanto fue exorcizada) de todos modos fue sometida a tortura para obtener una confesión más completa, y obligada a abjurar, en su calidad de ligeramente sospechosa en materia de fe.

explicaciones racionales para un mundo de creencias populares tan fluido, contradictorio y estratificado. Puede objetarse que brujas y brujos, además de participar en los encuentros nocturnos, según los benandanti, "en espíritu", viven su vida cotidiana; son hombres y mujeres de carne y hueso, no almas en pena. Pero tal duplicación de planos es característica de esta mitología popular.[75] Más que de identidad habrá que hablar de participación común en una esfera mitológica originalmente indiferenciada, que se precisa y se desfasa sucesivamente: en los "sueños" de Gasparutto y Moduco asume los rasgos de los brujos, y en los de Anna la Roja se concreta en la imagen de los muertos cercanos.

¿Pero quién tenía ese destino, virtud o maldición de "salir de noche" para "ver a los muertos", como Anna la Roja, o para combatir contra brujos y brujas, como Moduco y Gasparutto? Aquí parece aclararse el significado de la condición material que une a todos los benandanti: haber nacido con "camisa". La camisa es considerada, en algunas tradiciones populares europeas —aunque no sólo en ellas— la sede del "alma externa". Por eso aparece ligada al mundo de las almas en pena, de los muertos prematuros: es un puente, un pasaje entre su mundo y el de los vivos. Esto explica por qué en algunos países —por ejemplo Dinamarca— se atribuye a los nacidos con camisa la virtud de ver a los fantasmas.[76] La "camisa" se vuelve, a los ojos de los benandanti, la condición necesaria para "salir fuera". Por eso el benandante que se le aparece por primera vez a Moduco le dice: "Tú debes venir conmigo porque tienes una cosa mía." Esta "cosa" que Moduco tiene consigo es el saco amniótico en el que nació: "yo siempre llevaba al cuello mi camisa, pero la perdí, y desde que pasó eso ya no fui [a los encuentros nocturnos]".[77]

El campesino friulano del siglo XVI que tenía la suerte de nacer con la camisa descubría muy pronto —por los familiares, los amigos, la comunidad entera— que había nacido bajo un "planeta" especial. La "camisa" que llevaba al cuello, a veces bendecida por un sacerdote, lo vinculaba con un destino del que era imposible sustraerse. Una vez llegado a la edad viril, en un jueves de las témporas, el benandante iniciaba su "profesión" cayendo en un letargo misterioso, poblado de figuras y eventos, destinados a repetirse, con variaciones mínimas, durante años, donde se desahogan aspiraciones y temores colectivos: el temor a la carestía, la esperanza de una buena cosecha, la idea de

[75] A. Runeberg, *Witches, Demons...*, cit., pp. 89, 94 y *passim* ha hecho observaciones adecuadas, pero un poco excesivas.

[76] Véase Th. R. Forbes, *The Social History of the Caul...*, cit., p. 499 (se refiere también al uso de atar la "camisa" al cuello del niño como un talismán). Véanse además H. F. Feilberg, "Totenfetische im Glauben nordgermanischer Völker", en *Am Ur-quell, Monatschrift für Volkskunde*, vol. II (1892), p. 116; E. Sidney-Hartland, en *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, p. 639; *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. III, col. 890 ss., vol. VI, col. 760 ss.

[77] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574...", proc. núm. 64, cit., f. 10r.

ultratumba, la nostalgia sin esperanza de los ancestros, la preocupación por su suerte ultraterrena. Para nosotros es verdaderamente difícil concebir, por un lado, la configuración de esta tradición como un férreo e incontenible impulso interior, y por otro su perpetuación sin dispersiones ni empobrecimiento, incluso en el ámbito estrecho de una vida puramente interior y reflexiva; en tercer lugar, está la riqueza y sobre todo la consistencia intersubjetiva de estos "sueños", de estas "fantasías". Donde esperaríamos encontrar al individuo en su (presunta) inmediatez ahistórica, encontramos la fuerza de las tradiciones de la comunidad, las esperanzas y las necesidades ligadas a la vida social.

15. En un proceso de 1599 las implicaciones emotivas del mito de las procesiones de los muertos emergen con gran claridad. La causa se inicia como consecuencia de una denuncia precisa y circunstanciada del sacerdote de Udine, Sebastiano Bortolotto, párroco de la iglesia de San Cristóforo. Después de haber recordado sus propios deberes pastorales, pero no un edicto previo de la Inquisición ("temiendo, digo, la hiriente espada de la excomunión que me amenaza, si quince días después de haberme enterado de cosas que afectan al Santo Oficio no las hubiere denunciado"), declara que una mujer de nombre Florida, esposa del notario Alessandro Basili (quien a su vez curaba con oraciones), "va sembrando mucha cizaña", diciendo a sus vecinas que cada jueves por la noche debe ir a las procesiones de los muertos y que entre éstos ha encontrado "al finado señor Bartholomio del Ferro con zapatos muy pobres, con una corona en la mano, y que está de muy mal humor, y [...] al señor Valentin Zanutti, muerto hacía unos seis días, sin gorro y con botas de montar y que por eso no podía caminar, y a muchos otros". Florida concluye sus discursos declarando "que ya no podía hacerlo porque es benandante, y que si la denunciaba, los muertos la golpearían duramente".[78]

La denuncia del párroco es del 2 de septiembre; cuatro días después comparecen ante el inquisidor, Gerolamo Asteo, algunas mujeres que escucharon, y creyeron, los relatos de Florida, y por lo tanto fueron incitadas por sus respectivos confesores a denunciarla al Santo Oficio. En particular, resulta que Florida aseguró ser una benandante, ver en las procesiones de los muertos en que participaba "a aquellos que están en el purgatorio y en el infierno", y saber "quiénes estaban en el paraíso" (gracias a otro testigo supimos que

[78] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1599. a n. 341 usque ad 404 incl.", proc. núm. 397 (contenido en una carpeta miscelánea con portada verde oscuro, sin indicaciones), fojas no numeradas. Se refirió a este proceso, con base en el resumen de las causas discutidas por el tribunal del Santo Oficio de Aquileia (BCU, ms. 916, cit.), G. Marcotti, *Donne e monache...*, cit., p. 291. Marcotti interpretó erróneamente la anotación del índice *"aliud non apparet"* como una fórmula de retractación.

las almas de los beatos no participan en las procesiones de los benandanti, como tampoco lo hacen en la que describió Orderico Vitale); además agregó "que combate contra los brujos y que dos veces ha sido golpeada por haber revelado algunos detalles y por haber cobrado por sus servicios". A un joven que no quería creer en tales "visiones" Florida le dijo que fuera "al cantón del Povaro el jueves y que ahí le enseñaría esta procesión de los muertos". Como se ve, también aquí las dos ramificaciones del mito se mezclan y se superponen. Florida afirma que puede ver a los muertos y que participa en sus procesiones a la vez que dice combatir contra los brujos.

El mismo día Florida comparece espontáneamente ante el Santo Oficio. Declara haber relatado a sus vecinas que había visto a sus parientes muertos sólo "para burlarse" (aunque luego admite haber comenzado a divulgar sus presuntas visiones con la esperanza de ganar algún ducado) agregando detalles únicamente para dar mayor verosimilitud a sus cuentos. Así, dijo haber visto a una mujer muerta llamada la Mozza "en el infierno, cubriéndose los ojos con la mano", y esto "por algún pecado grande que yo sabía porque esta Mozza [...] hizo muchas cosas, por lo que es verosímil que esté en el infierno", mientras que de otro muerto dijo que "había ido al paraíso, basándome en la buena referencia que dio de él su confesor". Cuando se propagó la noticia de estos cuentos otras mujeres fueron a visitar a Florida. Ella continuó con sus ficciones, un poco para meter la nariz en los asuntos ajenos, un poco con la intención de hacer el bien: "habiendo yo presentido que [...] la viuda Francesca tenía la idea de irse a vivir con su madre, le dije que su difunto Valentín me decía que ella no debía estar sola, sino irse a vivir con su madre. Del mismo modo, fingí que Valentín me decía que su familia debía restituir lo que él había tomado de aquellos a quienes había servido como trabajador; también fingí que Valentín me decía que su mujer no debía pelearse con un panadero del pueblo de Aquileia, con quien él mismo tenía que arreglar algunas cuentas." Desde entonces, todos los días fueron a ver a Florida cuatro o cinco personas para preguntarle "varias cosas de muertos"; entre éstas "la Betta, quien estaba enredada con el cocinero de monseñor ilustrísimo patriarca, y viene conmigo para que le aclare si su marido, quien se había ausentado de Udine, estaba vivo o muerto, porque ella quería casarse con el cocinero de monseñor patriarca". También en este caso Florida intervino buscando poner las cosas en su lugar: "Yo, como acostumbro, fingí saber que no estaba muerto, para evitar que la Betta cometiera un pecado." Así, en este contexto de intrigas y chismes de vecindario, el mito de las procesiones nocturnas de los muertos mantiene, con un particular acento moralista, su originaria función admonitoria.

Pero las declaraciones en su contra no se interrumpen. Florida les ha-

bía dicho a todas sus vecinas que era benandante y que estaba obligada —ya que se hallaba bajo la influencia de "ese planeta"— a ir los jueves de noche "en cuerpo y alma a ver a los muertos, y que era un error decir que se iba sólo en espíritu". Conversando con una vecina, después de haber rendido su declaración al Santo Oficio, exclamó: "Yo fui con el padre inquisidor, ¿y qué creyeron ellos que me hizo? Si no fuésemos benandanti, los brujos se comerían a sus hijos hasta en las cunas", y eso lo oyeron todos, "estando varias personas en la calle, y otras en las ventanas". Una vez más destaca la orgullosa convicción con la que los benandanti se declaran defensores de la comunidad contra las fuerzas maléficas que la asedian; ellos no son brujos y es inconcebible que su benéfica actividad pueda ser perseguida por los inquisidores. Inamovible, Florida Basili les proclama a sus vecinas su inocencia y su virtud de benandante. Pero precisamente a la luz de estos testimonios posteriores a su interrogatorio, la presunta confesión de Florida parece cuando menos dudosa, si no es que falsa. A otra amiga suya Florida le dijo: "Yo fui con el padre inquisidor y él no me dijo nada, es verdad que yo no tengo miedo más que de mi marido, pero así nací, y es forzoso que sea benandante, y no puedo evitarlo."

Este nuevo testimonio no indujo al inquisidor a profundizar las indagaciones contra Florida. Hubo que esperar hasta una congregación del Santo Oficio del 11 de mayo de 1601 para que se presentaran ante el patriarca Francesco Barbaro el comisario de la Inquisición fray Francesco Cummo da Vicenza y otros, y se decidiera escuchar nuevamente a Florida Basili. Tras dos interrogatorios infructuosos, el 16 y el 28 de mayo, la mujer fue encarcelada. El 6 de julio finalmente decidió admitir todo lo que le señalaba el proceso. Al día siguiente se presentaron dos testigos que declararon ser sus garantes. Florida fue puesta en libertad. Pero después de algunos meses, en noviembre, fue remitida a la Inquisición por una nueva denuncia en su contra. Esta vez no se trataba de ver a los muertos ni de ser benandante: Florida fue acusada de haber curado con medios supersticiosos (un huevo amarrado con un hilo a unos huesos humanos) a una tal Maddalena, meretriz, que temía haber sido embrujada por su amante. Ésta murió pocos días después, "con gran profusión de sangre". Esta vez el Santo Oficio no intervino en absoluto y no sabemos nada más de Florida Basili.

Como hemos visto, con sus relatos Florida Basili nutre involuntariamente las fantasías, las preocupaciones, los temores y las esperanzas que rodean, a ojos de la colectividad, el mundo de ultratumba, y además por un momento ofrece una ingenua evidencia de la vida de los desaparecidos, describiendo sus temores, sus melancolías, sus reacciones frente al mundo del más allá y sus leyes. A una vecina le contó "que no había visto a su finado yerno en el purgatorio, sino a su finado marido, quien estaba maravillado de que su yerno sólo

hubiera estado tres meses en el purgatorio"; a otra "que su hijito muerto no tiene el cinturón y no puede andar como los demás, por eso está melancólico". Es para enterarse de estas "diversas cosas de los muertos" que las vecinas van a tocar la puerta de Florida Basili.

Este don de Florida de acceder al mundo de los muertos y comunicarse con ellos es ampliamente reconocido, por lo que una de las vecinas declara al inquisidor, aunque no sabemos hasta qué punto es sincera, "nosotras la tenemos por loca". Uno esperaría que su tan presumida capacidad de defender a los niños de la insidia de los brujos —que ella reivindica públicamente, segura de sus méritos frente a la comunidad— fuera realmente reconocida, pero no es así. Una sirvienta que vive en el vecindario cuenta que en el pueblo se murmura que Florida tiene "mal de ojo". ¿Qué significa?, pregunta el inquisidor, "tener mal de ojo?". Y la muchacha explica "nosotros decimos que las mujeres tienen mal de ojo cuando le quitan la leche a las mujeres que amamantan a sus hijos, y son brujas que se comen a los niños pequeños". Es una contradicción absoluta: Florida es acusada de perjudicar a los niños, ¡precisamente ella, una benandante, que los defiende en la cuna contra los ataques de los brujos; ella, acusada de brujería! Podría suponerse que las actividades del marido, famoso por su capacidad de curar enfermedades de todo tipo con medios sobrenaturales, terminan por hacerle sombra a los poderes de Florida. Sin embargo vemos a la mujer sustituir a su esposo, e incluso tratar de curar una enfermedad por los mismos medios que él. Es una contradicción aislada, aún embrionaria, pero, como veremos, destinada a desarrollarse de manera impredecible.

16. En el mismo año en que se presentaron las últimas denuncias contra Florida Basili aparece espontáneamente frente al comisario de la Inquisición, fray Francesco Cummo da Vicenza, un fraile dominico, Giorgio de' Longhi. Su declaración (5 de abril de 1601),[79] se dirige contra una benandante que forma parte de la veta que estamos examinando. Se trata de una ciega, de nombre Gasperina, que vive en Grazzano, junto a la casa en la que había vivido la "solemne Aquilina" (así se expresa el dominico, aludiendo con toda seguridad a la soberbia curandera, también habitante de Grazzano, perseguida durante años por el Santo Oficio). Esta mujer solía frecuentar la casa de la madre del testigo y fue precisamente esta última quien magnificó las virtudes de Gasperina, diciéndole: "que era una mujer santa y [...] que razonaba acerca de muchas cosas referentes a Dios y que veía y hablaba con Él, y [...] que le había dicho que Dios le había preguntado si quería recuperar la vista y se lo habría

[79] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1601 usque ad annum 1603 incl. a n. 449 usque ad 546 incl.", proc. núm. 465.

concedido, pero ella no había aceptado". Además, Gasperina solía decir que "tenía una camisa que llevaba consigo y que estaba bendecida por el papa", y que "en la víspera de san Juan Bautista, y en la víspera de la Epifanía, y las noches del jueves" iba "en procesión con mucha gente vestida de rojo y cuando iba a esas procesiones podía ver". Para Gasperina, como para Gasparutto y Moduco, ser benandante es un don divino, y a Dios se le atribuye esta transitoria recuperación milagrosa de la vista.

Fray Giorgio escuchó con sospecha (quizá también por la alusión a la noche de San Juan, notoriamente consagrada a las más variadas supersticiones populares) estos relatos de la madre. La sermoneó diciéndole que "era tonta e idiota, que esa tal Gasperina hacía cosas que no eran buenas, que son incluso contrarias a la fe" y que por lo tanto quería hablar con ella "con el firme propósito de darle una buena amonestación y tratar de sacarla de su error". Pero Gasperina, frente a la insidiosa insistencia del dominico en que se presentara en su convento, al principio se rehúsa, y luego exclama "que no quería ir a hablar con los frailes" (nótese que también Florida Basili había advertido a sus vecinas que no confiaran a su confesor los relatos que ella les hacía, sino que se confesaran "frente a una imagen, que así Dios las perdonaría"). Confirmando sus sospechas, se enteró de que Gasperina (que frecuentaba las casas de las mujeres más nobles de la ciudad) cuando era llamada a estas procesiones no podría dejar de ir, y que si llegaba a revelar el nombre de alguno de los miembros "de su compañía, que iba a las procesiones mencionadas, era apaleada". "Lo que me convenció —agrega el dominico dirigiéndose al comisario de la Santa Inquisición— fue que leí algunos libros que me confirmaban que Gasperina era una benandante." Es una afirmación de gran interés: ¿en cuáles libros había encontrado fray Giorgio datos que le permitieran reconocer que Gasperina la Ciega era benandante? ¿Tal vez el *Preceptorium* de Nider, o las prédicas de Geiler von Kaisersberg? Como fuese, esta alusión da testimonio de la creciente atención, incluso en el seno del clero, a las creencias ligadas con los benandanti: menos de veinticinco años antes el inquisidor fray Felice da Montefalco ignoraba hasta el nombre de los mismos. Pero aunque estén mejor informados sobre el tema, los inquisidores no parecen querer cambiar su actitud: también la denuncia contra Gasperina es abandonada sin hacer indagaciones posteriores.

17. El carácter fundamentalmente unitario de este grupo de creencias emerge de nuevo con particular nitidez en las confesiones de una benandante de Latisana ya mencionada, Maria Panzona, procesada en 1619. Ella describe con vivacidad el viaje al más allá realizado "en cuerpo y alma" con el padrino,

quien antes le había revelado el "planeta" bajo el cual había nacido: "me dijo antes que no debía hablar nunca, y me llevó al paraíso con la Virgen y al infierno; y en el paraíso vi a Dios y a la Virgen y a muchos angelitos; y todo estaba lleno de rosas; en el infierno vi a los diablos y los diablillos que hervían y también vi a una santa mía". Eso había sucedido al momento de la iniciación; las otras veces, por el contrario, Maria Panzona había participado en las batallas de los benandanti contra las brujas en el "prado de Josafà", "en defensa de la fe", y también para asegurar la abundancia de las cosechas.[80]

Un rastro posterior de las procesiones de los muertos se encuentra en la denuncia presentada en 1621 al Santo Oficio de Aquileia contra un pastor de nombre Giovanni, conocido como benandante.[81] Más adelante analizaremos este caso y el de Maria Panzona; aquí bastará con asomarnos a un pasaje de las narraciones de este pastor. En los encuentros nocturnos, dice, "tanto los hombres como las mujeres saltaban y a veces comían, e iban con velas encendidas a la capilla [de san Canziano] dentro y fuera". Entre los brujos "había uno viejo, que sabía sobre los muertos, que los veía sufriendo las penas que les tocaban [...] veía a aquellos que habían robado los frutos o cosechas de los campos ajenos, que los cargaban sobre la espalda".[82] Aquí tenemos un eco de la antigua procesión de los muertos referida por Orderico Vitale y de su significado original como ilustración de las penas de los pecadores con el fin de educar moral y religiosamente. Pero es sólo un eco; muy pronto el contenido se desvanece y no permanece más que el elemento figurativo del mito, las procesiones nocturnas de los muertos con las velas en la mano. Esto aún aparece claramente en la denuncia hecha ante el Santo Oficio de Cividale por el canónigo Francesco Baldassarri (23 de febrero de 1622) contra una campesina de Iplis, Minena Lambaia.[83] Se trata de un testimonio de tercera mano, que acumula desordenadamente elementos bien conocidos: "los jueves de las cuatro témporas sale con una vela en la mano a la procesión [...] y [...] suben a la montaña y allá comen, y llegan gimiendo alrededor de su casa y por eso tiene que salir, y que por hablar de esto y de otras cosas una amiga suya la apaleó y le mostró su negra vida ya

[80] ASV, S. Oficio, b. 72, f. 38v.

[81] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621 usque ad annum 1629 incl. a n. 805 usque ad 848 incl.", proc. núm. 806 (en el índice el ms. cit. está indicado erróneamente con el núm. 805), fojas no numeradas.

[82] El viejo es quizás un eco del fiel Eckhart, que tradicionalmente se presentaba en el "ejército furioso" además de en las sagas del Venusberg, donde tenía características análogas a aquellas recordadas en el proceso cit. (véase O. Höfler, *Kultische Geheimbünde* ..., cit., pp. 72-75). En el proceso contra Anna la Roja, recordado más arriba, se dice que la acusada contó que el marido muerto se le apareció y la condujo "a su campo, y le mostró los límites del lugar, porque mientras vivía lo había cambiado por un poco de tierra, y le dijo que debía regresar a su lugar, y al no poder hacerlo sufría una enorme pena", (proc. cit., f. 7v).

[83] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", declaración incluida en el proc. núm. 810, por otra razón.

que sabe muchas cosas, pero no puede hablar de ellas". Pero en los procesos siguientes este filón resulta evidentemente agotado. En una denuncia hecha el 15 de enero de 1626 al inquisidor fray Domenico d'Auxerre contra una prostituta que dice ser benandante,[84] se habla genéricamente de "una multitud de jóvenes en procesión"; una benandante de Prutars, Morosa, denunciada al Santo Oficio en 1645, precisa que "la noche de san Giusto vio avanzar cierta procesión que comenzó cerca de su casa e iba hasta Anconeta y todos llevan velas en las manos, y una vez afirma haber visto a su padre y a su madre pidiéndole limosna, y ella respondió que no quería darles nada".[85] Pero, en suma, estamos ahora frente a un mito vacío de significado, reducido a la pura exterioridad. Desde hacía tiempo era pura exterioridad la "vela encendida" que aparece entre las manos de un "benandante" en una parodia de drama romántico compuesta por el más notable poeta friulano del siglo XIX, Pietro Zorutti, y representada por primera vez en Udine, con gran éxito, el 2 de febrero de 1848.[86]

En conclusión, el mito de las procesiones de los muertos tiene en Friul, en esa mezcla de creencias ligadas con los benandanti, un lugar bastante marginal en lo que se refiere a su difusión y persistencia. El otro mito, el mito agrario de la lucha por las cosechas contra brujas y brujos, se desarrolló, por el contrario, en una forma más completa, y tuvo mayor fortuna.

[84] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. núm. 832, fojas no numeradas.

[85] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1643 usque ad annum 1646 incl., núm. 931 usque ad 982 incl.", proc. núm. 957, f. 4r.

[86] Véase P. Zorutti, *Poesie edite ed inedite*, vol. II, Udine, 1881, p. 613.

Capítulo 3

Los benandanti entre inquisidores y brujas

1. Entre 1575-1580 y 1620, aproximadamente, el mito de los benandanti "agrarios" está documentado, con las características esenciales ya descritas, en todo el Friul. Es una fase aparentemente estática del asunto que estamos delineando, que prepara el periodo sucesivo de transformación rápida, casi violenta.

En los primeros meses de 1583 llega al Santo Oficio de Udine una denuncia contra Toffolo di Burli, un armero de Pieris, pueblo vecino a Monfalcone, más allá del río Isonzo y, por lo tanto, fuera de los confines naturales de Friul, pero de todas formas sometido a la jurisdicción espiritual de la diócesis de Aquileia. Este Toffolo "afirma ser benandante, y que por espacio de veintiocho años aproximadamente le fue necesario salir en las cuatro témporas en compañía de otros benandanti a combatir contra brujos y brujas (dejando el cuerpo en la cama), en espíritu, pero vestido con las mismas ropas que suele portar de día". También Toffolo, pues, se dirige a las reuniones "en espíritu", y también para él el acto de salir es como morir: "cuando debe salir al combate le entra un sueño profundísimo, se duerme boca arriba y siente el momento en que su espíritu sale entre gemidos, como suelen gemir quienes mueren". El espíritu sale a media noche, "y está fuera del cuerpo tres horas entre el camino, el combate y el regreso a casa"; si no sale a tiempo, Toffolo es apaleado duramente. "Entre benandanti, brujas y brujos son más de tres mil y vienen de Capo d'Istria, de Muggia, de Trieste y del territorio de Monfalcone, y de otros lugares del Carso." Los benandanti ("algunos a pie, otros a caballo"), están armados con "ramas de hinojo",[1] mientras los brujos "llevan consigo para la batalla los palos con los que se suelen limpiar los hornos cuando se cuece el pan; las brujas combaten con varas de escoba, algunas de ellas montan sobre gallos, gatos, perros o machos cabríos" y "al combatir dan fuertes golpes a los benandanti con sus cañas". También aquí los benandanti están organizados militarmente: "da la impresión de ver un ejército; hay un tambor, un

[1] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1583 a n. 107 usque ad 128 incl.", proc. núm. 113, f 1 r

trompeta y capitanes". El trompeta es de Trieste y el tambor de Capodistria; en cuanto al capitán, Toffolo (que es el abanderado del ejército de los benandanti) "no quiere decir de qué lugar es, porque tiene miedo de ser golpeado". El motivo de estas batallas es, de nuevo, la fertilidad de los campos: "los benandanti habían logrado la victoria en tres de cuatro témporas, y [...] en caso de vencer nuevamente las cuatro témporas de cuadragésima, los brujos y las brujas tendrían que hacerles (como ellos dicen) los mandados", ya que "cuando los benandanti salen victoriosos, ese año hay abundancia, y cuando los adversarios ganan, reina la tempestad, y provoca carestía en el año".[2]

Además de eso, los benandanti luchan contra las brujas, "quienes con artes diabólicas se comen la carne de los niños pequeños" y los hacen morir lentamente "dejándoles sólo la piel y los huesos". Así, Toffolo, habiendo descubierto a una mujer "la cual había encendido el brasero para quemar a una criaturita recién nacida", gritó: "¡'Ay!, ¿qué pretendes hacer?' y ella, cuando lo oyó, dejó a la criatura, se convirtió en gata y salió a toda prisa."[3]

Aquí la concordancia con los elementos expuestos en las confesiones de los benandanti de Cividale es absoluta. Pero un mito popular, no basado en ninguna tradición culta y por lo tanto no influido por factores de unificación y homogeneidad como eran, en ese periodo, las prédicas, los escritos o las representaciones teatrales, terminaba inevitablemente por incorporar aportes locales de todo género, que son testimonio elocuente de su vitalidad y actualidad. Una variación de este tipo se encuentra asimismo en la denuncia contra Toffolo. Él afirma, de hecho, que "también turcos, hebreos y heréticos en número infinito pasan y combaten como sucede en los ejércitos, pero separadamente de las sectas antes nombradas", esto es, benandanti, brujos y brujas. Es un elemento muy singular, tal vez difundido en el territorio de Monfalcone, pero del que no conocemos otros testimonios. De cualquier manera, este elemento nos muestra que los benandanti percibían sus reuniones como heterodoxas; imaginaban estar dentro de las mismas filas que turcos, hebreos y heréticos, y este convencimiento podía ser doloroso para su conciencia, como cuando confiesa Toffolo (que a su vez recuerda la desesperación de una desconocida mujer de Pasiano que llorando imploraba a la hechicera udinesa Aquilina que la librara de la obligación de "ver a los muertos"), que "él desea infinitamente poder liberarse del cargo de abanderado [...] y dice que sería feliz si pudiese obtener la liberación". ¿Por qué este deseo? Toffolo intuye que su gesta como benandante es contraria a los dictámenes de la Iglesia y se atormenta: "él se confiesa

[2] *Ibid.*, ff. 1*r-v.*
[3] *Ibid.*, ff. 1*r-v.*

y comulga, y cree en la Santa Iglesia Romana, pero no puede evitar ir con los benandanti, y me parece —continúa el anónimo autor de la denuncia— que dice no sé qué de una camisa con la que nacen algunos".[4]

El 18 de marzo los representantes del Santo Oficio de Udine se reúnen para decidir sobre el caso de Toffolo; el mismo día envían una carta a Antonio Zorzi, potestad de Monfalcone, incitándolo a arrestar al benandante y a conducirlo a Udine, "para que pueda tenerse su testimonio y a partir de él juzgar qué debe hacerse en este caso".[5] El arresto se lleva a cabo pero (como advierte el potestad de Monfalcone en una carta del 20 de marzo), en lo que se refiere al envío del prisionero a Udine las cosas son más complicadas: faltan hombres para conducirlo. Mas en Udine nadie hace nada. Después de esperar inútilmente que el Santo Oficio o el patriarca se decidan a mandar los soldados necesarios a Monfalcone, el potestad deja en libertad al prisionero.[6] El caso de Toffolo es olvidado. Sólo tres años después (noviembre de 1586) la denuncia resurge del archivo del Santo Oficio y el inquisidor de Aquileia decide ir a Monfalcone para investigar el hecho. Pero el citatorio que envía a Toffolo para que se presente al Santo Oficio a fin de defenderse de las acusaciones que pesan sobre él y que lo vuelven "sospechoso [...] en asuntos de fe" no obtiene respuesta. Un notario del Santo Oficio, enviado a Pieris, se entera de que el benandante se fue del pueblo hace más de un año, y nadie sabe dónde está.[7]

Una vez más se hace evidente en estas investigaciones, conducidas perezosamente durante años, la sustancial indiferencia de los inquisidores. Es sintomático que, en un lapso de casi cincuenta años (1575-1619), no se llevase a término un proceso contra ningún benandanti, si se exceptúa el primero que tratamos, contra Gasparutto y Moduco, quienes fueron condenados como brujos. En otros casos calificados como más urgentes —piénsese en la represión del luteranismo— la acción del Santo Oficio de Aquileia fue, como se sabe, mucho más contundente.

En general debía hacerse sentir, en un tema tan controversial como el de las supersticiones, la tradicional vigilancia ejercitada por Venecia sobre los inquisidores, "que siempre procuran [...] aumentar sus causas para acrecentar su jurisdicción", como escribían en 1609 los magistrados de la república a los regidores de Udine, exhortándolos a oponerse a tales prevaricaciones del Santo Oficio.[8] Los inquisidores, de hecho, tendían a ampliar su campo de acción, hasta

[4] ACAU, S. Ofcio, "Anno integro 1583...", proc. núm. 113, f. 2*r*.

[5] *Ibid.*, f. 2*v*.

[6] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1583...", proc. núm. 113, ff. 3*r*, 4*r*.

[7] *Ibid.*, ff. 5*r-v*.

[8] Citado por F. Odorici, *Le streghe di Valtellina e la Santa Inquisizione*, Milán, 1862, p. 145 (la trascripción del documento

procesar a "ciertas pobres mujeres que con el pretexto de curar para sacar dinero hacían algunas supersticiones que distaban bastante de estar bajo sospecha de herejía", lamentaba Paolo Bisanzio, vicario del patriarca, en una carta escrita a este último el 2 de diciembre de 1582, en la cual le preguntaba qué debía hacer, ya que él creía firmemente que: "el inquisidor no debe tener injerencia en las supersticiones que manifiestamente no son heréticas".[9] Estos conflictos de poder debieron de contribuir, en definitiva, a proteger a los benandanti de las persecuciones del Santo Oficio, entre otras cosas porque los inquisidores se veían obligados a encontrar en las declaraciones de los benandanti elementos de carácter herético (véanse las sentencias contra Gasparutto y Moduco), cosa nada fácil, a pesar de todos los requerimientos y presiones de los interrogatorios.

Esos requerimientos, tan mencionados, no contradicen el escaso empeño mostrado por los inquisidores friulanos en la persecución y condena de los benandanti. Una vez que fallaban los intentos de hacer entrar a fuerza las confesiones de los benandanti en los esquemas de los tratados de demonología, los jueces adoptaban una actitud de franca indiferencia. Esto está confirmado por el hecho de que, hacia la segunda década del siglo XVII, cuando los benandanti comenzaron a asumir los rasgos de los brujos que participan en el sabbat, también cambió y se recrudeció (aunque fuese relativamente) el comportamiento de los inquisidores, y varios procesos concluyeron con una blanda condena.[10]

Esta actitud desatenta de los jueces parece infiltrarse en algunas de las cartas que el vicario Paolo Bisanzio escribía al patriarca, residente en Venecia, para informarle de la situación friulana. El 4 de julio de 1580 —poco antes ha-

es visiblemente defectuosa). Véase al respecto A. Battistella, *Il Sant'Officio*..., cit. pp. 47-50. Véanse también las instrucciones que el dux Leonardo Loredan dio al alcaide de Brescia Marco Loredan y al capitán Nicolò Giorgio en materia de procesos de brujería (24 de mayo de 1521: ASCB, Privilegi, t. 29, 1552, f. 1v).

[9] BCAU, ms. 105, "Bisanzio. Lettere...", cit., fl. 174r-v. En el ms. (que, como se ha dicho, es una transcripción del siglo XVIII) la carta está fechada, por error, en el 1585 en lugar del 1582.

[10] Tal vez la moderación con que los inquisidores del Friul persiguieron supersticiones tan difundidas se debía, en alguna medida, a que pertenecían a la orden de los Hermanos Menores. Fue, como es sabido, un franciscano, fray Samuele de Cassinis, el primero en pronunciarse públicamente, a inicios del siglo XVI, contra la incipiente persecución de las brujas, y fue un dominico, fray Vincenzo Dodo, quien respondió a las acusaciones, iniciando una larga y puntillosa polémica. Se trataba sobre todo de un litigio entre frailes de órdenes y escuelas teológicas antagónicas, así que es posible que esto haya dado lugar, en el ambiente franciscano, a una tradición de mayor escepticismo, y por consiguiente de menor rigor, en los procesos contra los acusados de brujería. Sobre la polémica entre Cassinis y Dodo véanse J. Hansen, *Zauberwahn*..., cit., pp. 510-511, e ID., *Quellen*..., cit. pp. 262-278. Además de los textos citados de Hansen véase *Contra fratrem Vincentium or. predicatorum qui inepte et falso impugnare nititur libellum de lamiis editum a f. Samuele ordi. minorum*... (s. l. (ma: Papie, para Bernardinum de Garaldis), 1507. British Museum: 8630. f. 32), y la segunda respuesta de Dodo: *Elogium in materia maleficarum ad morsus fugas et errores fra. Samuelis Cassinensis cotnra apologiam Dodi* (1507 ... Impressum Papie per magistrum Bernardinum de Garaldis. British Museum: 8630. dd. 20). (Por otra parte, un dominico como Silvestro Mazzolini da Prierio invitaba a considerar sólo "ligeramente" sospechosos a aquellos que "celebran reuniones en secreto o en las fechas sagradas del año, en los campos o en los bosques, de noche o de día", rápida alusión señalada por A. Teneti [*Una nuova ricerca*. ., cit., p. 390] que lo conecta con las creencias estudiadas aquí.)

bían tenido lugar los interrogatorios de Gasparutto y Moduco— le anunciaba que no habían sido rastreados cuatro individuos (dos, en realidad) que tenían "profesión de benandanti", "contra los cuales —aseguraba— se procedería en los términos de la justicia, para perpetuo ejemplo de muchos otros que están escondidos en esta patria". Esta ostentosa diligencia fue contradicha un par de meses después por una descuidada alusión del mismo Bisanzio, acerca de los "dos procesos contra los benandanti y los brujos", ya que la blanda condena infligida a los dos benandanti de Cividale ciertamente era muy poco "ejemplar" y, por otro lado, fue condonada de inmediato.[11] Pocos años después encontramos el mismo tono. "En días pasados, estando yo en Gemona [...] me fue denunciada una mujer que habla con los muertos, bastante conocida; no dejaremos de procesarla", escribía Bisanzio al patriarca el 12 de febrero de 1582, aludiendo a la benandante Anna la Roja, y proseguía con ironía: "y hay que ver si ésta no es una nueva pitonisa que pueda hacer comparecer a Samuel ante la presencia de Saúl".[12] No sorprende que los interrogatorios de la "nueva pitonisa", después de una marcada lentitud, aplazamientos, sonoras e ineficaces amenazas de excomunión, concluyeran con el reconocimiento de la escasa importancia del caso, confiado al inquisidor para que lo llevara a término cuando lo creyera oportuno; esto es, nunca. En suma, entre benandanti e inquisidores faltaba un plano de encuentro real, aunque sólo fuese de hostilidad y represión. Mientras fue posible, se ignoró a los benandanti. Sus "fantasías" quedaban circunscritas en un mundo de necesidades materiales y emotivas que los inquisidores no comprendían, ni intentaban comprender.

2. De nuevo nos llega de Monfalcone, pocos años después de la denuncia contra Toffolo di Buri, un detalle inédito sobre los benandanti. Don Vincenzo Amorosi da Cesena, párroco de Monfalcone, denuncia el 1 de octubre de 1587 ante el inquisidor de Aquileia y Concordia, fray Giovambattista da Perugia, a Caterina Domenatta, "partera".[13] "Habiendo dado a luz una mujer a un niño que nació con los pies por delante, esta condenada mujer [así se expresa la denuncia] persuadió a la madre de que si ella no permitía que el niño se convirtiera en benandante o brujo, tendría que ponerlo sobre el fuego y darle varias vueltas." El párroco sugirió que se encarcelara a Domenatta, porque era una "mujer de mala vida, llena de hechizos y brujerías", antes de que pudiera esca-

[11] BCAU, ms. 105, "Bisanzio, Lettere...", cit., ff. 71*r*, 112*v*, 114*v*.

[12] *Ibid.*, f. 131*r*.

[13] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1587 usque ad annum 1588 incl. a n 158 usque ad 177 inci ", proc. núm 167, fojas no numeradas. A fray Felice da Montefalco lo sucedió, en 1584, fray Evangelista Peleo (1584-1587), y a éstos fray G B. Angelucci da Perugia (1587-1598); véase A. Battistella, *Il Sant'Officio...*, cit., p. 127.

par del Santo Oficio. En este caso el nuevo inquisidor se muestra más diligente que los anteriores, y el 22 de enero de 1588 se dirige a Monfalcone a tomar la declaración de Domenatta. Los testimonios confirman la acusación del párroco, e incluso la acusada admite sin titubear que había cometido el acto supersticioso que le imputaban, diciendo que había sido autorizada por los padres del niño ("las viejas comadronas tienen la costumbre de limpiar a las criaturas que nacen con los pies por delante y darles tres giros sobre el fuego para que no se vuelvan brujos, y así, con la autorización del padre y de la madre, yo lo hice girar con mis manos sobre el brasero").[14] Fue condenada a hacer penitencia pública[15] y a abjurar ("a que explicara a la comunidad en voz alta las razones por las que se le había impuesto esta pena").

Pero lo que hace interesante este proceso no es sólo el testimonio de una creencia paralela a la de nacer con camisa que predestina al niño a salir por las noches con los benandanti, un destino también aquí rodeado de un aura de temor. Una de las testigos, Pasqua, mujer de Battista Furlano, madre del niño "limpiado", declara no saber que en Monfalcone "haya algún benandante, ni que hiciesen brujerías"; pero su padre era benandante, "porque había nacido vestido, y tenía la camisa". Y también era benandante el marido de Domenatta, ya fallecido, porque —dijo ella— "había nacido vestido y me decía muchas cosas sobre los benandanti y como yo no quería creer me decía que si hubiese querido ir, lo habría visto". Pero a las preguntas del inquisidor a ese propósito ("¿crees que estos benandanti vayan en espíritu a donde dicen bienandar?, ¿crees que esta obra de los benandanti sea una buena obra de Dios o crees que es mala?") Caterina Domenatta responde evasivamente, quizá con reticencia: "Yo no sé nada, él me decía que iba [...] Yo no sé."

3. En estos procesos de la zona de Monfalcone el motivo de los benandanti como defensores de la fe contra brujas y brujos está ausente. Éste reaparece en la declaración de un pastor de ganado de Latisana, Menichino della Nota, rendida en octubre de 1591 ante fray Vincenzo Arrigoni da Brescia, comisario general de la Inquisición de Venecia, que se encontraba en aquel periodo en Latisana para juzgar a algunas mujeres acusadas de sortilegios y maleficios.[16]

[14] Para supervivencias o analogías de las tradiciones populares véase R. M. Cossàr, *Usanze, riti e superstizioni del popolo di Montona nell'Istria*, cit., pp. 62 63; G. Finamore, "Tradizioni popolari abruzzesi Streghe-stregherie", en *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, III (1884), p. 219 y , del mismo, *Credenze, usi e costumi* , cit., pp. 57, 76-78. En general, vease Th. R. Forbes, "Midwifery and Witchcraft", en *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. XVII (1962), pp. 264-283.

[15] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1587...", proc. núm. 167, cit., fojas no numeradas: "que dos domingos, en la iglesia de San Ambrosio, a dicha Caterina permanezca de rodillas a las puertas de la iglesia con una vela encendida en la mano durante todo el tiempo que se celebre la misa".

[16] ASV, S. Oficio, b. 68 (procesos de Latisana), fojas no numeradas.

Menichino fue denunciado como benandante por el capellán de la iglesia de san Giovanni Battista de Latisana; lo sustancial de la acusación fue confirmado por el patrón del propio Menichino, meser Machor Maroschino. Éste refirió que el joven le relataba, a él y a quien le preguntase, que: "se desmaya, es decir, que se pierde en el sueño, y le parece encontrarse en un prado lleno de flores y rosas; y dice que ahí combate por la fe contra los brujos, los cuales están contra la fe cristiana y, dice: 'a veces vencemos nosotros' y dice también que no puede evitar ir".

Llamado a declarar, al principio Menichino intenta eludir las preguntas del inquisidor: "Yo he tenido muchos sueños —dice— pero no sé contarle uno en particular." Y a la perentoria pregunta de si "es benandante, o sea, si va a los combates", pregunta que propone una identificación que animará visiblemente todo el interrogatorio, Menichino responde: "Un conocido mío, llamado Olivo della Notta, que ya murió, me dijo que yo había nacido con camisa; sin embargo, aun teniéndola nunca he ido en sueños a andar por los bosques, los prados, los campos donde pacen los animales, ni arriba, a las cimas." El inquisidor lo interrumpe bruscamente: "no haga circunloquios, y resuélvase a decir la verdad". Y Menichino, obediente: "Señor, diré la verdad. He estado en tres estaciones, es decir, tres veces al año en un prado [...] del que oí decir a mis compañeros —a quienes no conozco (porque nadie se conoce, ya que es el espíritu el que va y el cuerpo se queda quieto en la cama)— que se llamaba prado de Josafat, como me decían mis mencionados compañeros."[17] Había ido a ese prado "por el tiempo de san Giovanni, del cuerpo de Nuestro Señor y de san Matías, de noche".[18] Y, siempre agobiado por las preguntas del inquisidor, prosigue: "Fui aquellos tres días porque los demás me lo dijeron [...] El primero que me dijo que se debe ir tres días fue Giambattista Tamburlino [...] Me decía que él y yo éramos benandanti y que tenía que ir con él; y yo decía que no iría y él respondía: 'Habrá que ir cuando sea necesario'; y yo decía: 'Tú no me harás ir' y él: 'De todos modos tendrás que venir; como humo, ya que no se va en persona' y que era necesario combatir por la fe, y yo de todas maneras decía que no quería ir. Y un año después de haberme hablado soñé que iba al mencionado campo de Josafat, y fue la primera vez la noche de san Matías, o sea las témporas; y tenía miedo, y me parecía estar en un prado largo, grande, bello; y olía a aceites, había buen olor, y me parecía que había muchas flores y rosas." Y agrega: "No podía

[17] Para las creencias vinculadas con el valle de Josafat véase W. E. Peuckert, en *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, cit., IV, col. 770-774 (donde se refiere también al Tirol).

[18] Como puede verse aquí se aparta de la tradición, común a los otros benandanti, de reunirse cuatro veces al año, durante las témporas. Se cuenta que los *Kerstniki*, equivalentes a los benandanti entre los eslovenos, dieron batalla a las brujas en la noche de san Giovanni (F. S. Krauss, *Volksglaube* ... cit., p. 128)

ver las rosas, porque había una especie de niebla y humo, pero sentía el olor de estas flores [...] Nos parecía estar muchos juntos, en forma de humo, pero no nos conocíamos y parecía que andábamos por el aire y pasábamos encima del agua como el humo,[19] y me parecía que el ingreso al campo estuviese abierto, y cuando entré no reconocí a nadie, porque ahí nadie se conoce." Ahí, prosigue Menichino, "combatíamos, nos tirábamos de los cabellos, nos dábamos con los puños, nos derribábamos al suelo y peleábamos con las ramas de hinojo". "¿Por qué causa combatían?" preguntó el inquisidor, y el benandante: "Para mantener la fe, pero nadie decía de qué fe se trataba." Fray Vincenzo se vuelve más insidioso en sus preguntas: "¿en aquel prado hacían otras cosas?" "No, señor —replica Menichino— sólo decían que combatíamos por la fe contra las brujas." Y el inquisidor, cada vez más insistente: "¿en aquel prado se bailaba, se tocaba música, se cantaba, se comía [...] había camas, árboles o alguna otra cosa?"

Si los benandanti son prisioneros del mito que los obliga a ir en sueños los días de las cuatro témporas a combatir contra los brujos, los inquisidores, sin duda de un modo muy diferente, están atados a una reacción que se desencadena inevitablemente —lo mismo en Udine que en Latisana, igual para fray Felice da Montefalco que para fray Vincenzo da Brescia— y que casi predetermina su comportamiento. Se da por descontada la imagen del sabbat diabólico propuesto por fray Vincenzo, compuesta de orgías, banquetes, y danzas celebradas bajo el legendario nogal. Pero Menichino rechaza repetidamente la insinuación del inquisidor:

"No se hacía otra cosa y cuando nosotros, los benandanti, habíamos terminado el combate, que duraba más o menos una hora, teníamos que regresar antes de que cantara el gallo a nuestra casa, si no, moriríamos, como me había dicho Giovambattista Tamburlino, y cada quien regresaba a su casa solo, en forma de humo [...] También me decía Tamburlino que si alguien hubiese volteado nuestro cuerpo boca bajo mientras estábamos fuera, habríamos muerto." Así pues, los combates entre estas almas salidas de sus cuerpos exánimes, "como humo" (una vez la mujer de Menichino había creído que su marido "había muerto en su lecho, porque no se movía para nada") y los muertos-brujos, sucedían, para los benandanti, en el gran prado al que habían de llegar todos los muertos al final de los tiempos: el valle de Josafat.

A una nueva pregunta sugestiva del inquisidor ("si cuando andaba fuera de su cuerpo, como humo, como él dice, ¿se untaba con algún ungüento o acei-

[19] Véase K. Holmann, *Oberstdorfer "Hexen"*..., cit., p. 46; K. H. Spielmann, *Die Hexenprozesse in Kurhessen*..., cit., p.

te, o se decían algunas palabras?"), Menichino,[20] como ya hemos dicho, después de una desdeñosa respuesta negativa admite haberse untado con "aceite de la lámpara", por sugerencia de Tamburlino. Pero después de esta primera admisión, Menichino niega haberle hecho a Tamburlino "promesa o juramento alguno", como lo sugería el inquisidor. No, dice el benandante: "yo le respondí que si hubiera sido mi destino hubiera ido, y que si no lo hubiera sido, no hubiera ido". Eso había sucedido quince o dieciséis días atrás, una noche en que Menichino y Tamburlino caminaban solos "yendo a Tisanota, es decir, a divertimos; era invierno, íbamos por la calle, de noche después, de la cena". Nadie lo había invitado antes a salir de noche, aunque sabía que Menico Rodaro era benandante, y había hablado con él de eso ("una noche, andando por la calle, le pregunté si era buen andante, porque Tamburlino me lo había dicho, y él me respondió: "Sí, yo soy benandante"); también él le confesó que salía a combatir por la fe. De otros benandanti sabe sólo sus nombres. Ha hablado de esas cosas con muchos, "discutiendo en las tardes, reunidos, como debe ser". En fin, respondiendo a una pregunta del fraile, concluye: "Yo le dije a mi patrón que cuando los benandanti vencen, es signo de buenas cosechas, y le dije también que este año habría buena cosecha sin tormentas, porque nosotros habíamos ganado."

El inquisidor no había logrado hacer flaquear la seguridad de Menichino. En su último embate, poco convencido, inquirió: "¿durante el tiempo que ha sido benandante le fue prohibido confesarse, comulgar e ir a misa?" El ataque fue firmemente rechazado, quizá con un dejo de estupor: "No señor, no me fue prohibido ni confesarme, ni comulgar ni ir a misa; por el contrario, Tamburlino me decía que debía estar bien con Dios." El benandante es dejado en libertad, después de que su patrón, meser Machor Maroschino, se declaró fiador suyo por la suma de cien ducados.

Dos días después (18 de noviembre de 1591) es interrogado Domenico Rodaro, uno de los que Menichino nombró como benandanti, pero de su testimonio no se extrae casi nada. Se limita a declarar: "Yo sé solamente que nací vestido y se me dijo que todos los que nacen vestidos son benandanti, y sé que nací vestido porque me lo dijo mi madre." El inquisidor trata inútilmente de romper su mutismo, preguntándole quién le había dicho "que los que nacen vestidos son benandanti y qué entiende por benandante". "No sé quién me lo dijo —replica Domenico Rodaro—, porque he oído a muchos decir que quienes nacen vestidos son benandanti. Y pienso que los benandanti son cristianos como todos los demás."

Fuera de esta respuesta categórica el inquisidor no obtuvo nada. Tam-

[20] Véase supra, p. 28.

bién Rodaro es dejado en libertad. No fue posible profundizar en el elemento más importante hallado en la declaración de Menichino: la iniciación realizada no por un ángel (como afirmaba Gasparutto) o por un benandante que se aparecía "en espíritu" (como afirmaba Moduco), sino por un hombre de carne y hueso, como Tamburlino, y en una ocasión banalísima: cuando iban una noche de invierno a una fiesta en el pueblo vecino. ¿Esta iniciación habrá sido imaginaria o real? Y, en general, ¿hasta qué punto estos ritos se limitaban a los elegidos, y hasta qué punto, por el contrario, había entre los benandanti confidencias, encuentros, reuniones reales de tipo sectario? Es un problema que permanece abierto, ya que hasta ahora (exceptuando este caso) nos hemos encontrado únicamente con confesiones de benandanti sin relación entre ellos.

4. Algunos de los benandanti encontrados hasta aquí —Gasparutto, Basili, Toffolo di Buri— declaraban luchar contra brujas y brujos para alejar los maleficios de los niños. Esta capacidad de repeler los influjos malignos y de curar a los niños embrujados se explicaba únicamente a la luz de los poderes extraordinarios de los benandanti; el primero de ellos era "salir fuera" de noche a luchar con brujas y brujos. Pero en realidad la lucha contra los brujos como rito propiciatorio de la fertilidad, que constituye para nosotros el elemento más interesante, incluso el núcleo central de estas creencias, no logró nunca imponerse verdaderamente más allá del círculo estrecho de los benandanti mismos. En el fondo siguió teniendo una finalidad esotérica. Ya en los primeros años del siglo XVII dos elementos caracterizan a los benandanti a los ojos de los campesinos y de los artesanos que son su clientela: la capacidad de curar a las víctimas de los hechizos y la de reconocer a las brujas. El primer rasgo era, en el fondo, poco característico. En esa época, en los campos de Italia y de toda Europa pululaban curanderos, hechiceros y encantadores que, con ayuda de ungüentos y cataplasmas, acompañados de sortilegios y plegarias supersticiosas, curaban cualquier clase de enfermedad. Sin duda los benandanti se confundían con estos heterogéneos y variopintos personajes. Pero se trataba de una asimilación peligrosa, que los exponía a las persecuciones del Santo Oficio. En particular, la facultad de curar individuos embrujados era considerada un probable indicio de brujería. "Quien sabe curar, también sabe destruir", afirmaba categóricamente una mujer llamada a declarar en un proceso sostenido en 1499 ante la Inquisición de Módena.[21] Como confirmación de este axioma, la mayor parte de las brujas confesas afirmaban embrujar

[21] ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3o., f. 72*v*. Vease también ASL, Cause Delegate, núm. 175, f. 218*r*: "Y sabiendo el señor alcalde que quien cura y remedia los males también sabe provocarlos".

niños que al poco tiempo curaban a cambio de pequeñas sumas de dinero o de recompensas en especie.[22] Era fuerte, pues, la tentación de ver a los benandanti-curanderos como brujos "buenos", pero brujos al fin, como los definía el párroco de Brazzano, pensando en las conversaciones que sostuvo con Paolo Gasparutto (como se ve, a partir de entonces el mito estaba marcado por una debilidad intrínseca). El segundo elemento —la facultad de reconocer a las brujas— obviamente actuaba en sentido inverso a la asimilación antes mencionada, sobre todo porque determinaba una hostilidad clamorosa y real (paralela a la hostilidad soñada de los benandanti) entre los propios brujos y benandanti o los que se presumía lo eran. Pero no nos anticipemos. Por ahora bastará notar que estos dos impulsos contradictorios, junto al ya anotado, ejercidos por los inquisidores en el sentido de confundir a brujos y benandanti, son los que modelan durante estas décadas el desarrollo de las creencias que estamos examinando.

5. Un primer indicio de la "curación de los embrujados" como característica de los benandanti, con el consecuente peligro de sufrir persecusiones del Santo Oficio, aparece en dos declaraciones rendidas en el año 1600 ante fray Francesco Cummo da Vicenza, comisario de la Inquisición en la diócesis de Aquileia y Concordia, hechas por la "ilustre señora" Maddalena Busetto di Valvasone.[23] Ésta declara, "para aliviar su conciencia" que, encontrándose en el pueblo de Moruzzo, llena de curiosidad se había puesto a investigar quién era el autor de un maleficio en contra de un niño hijo de una amiga suya. Con esa finalidad había interpelado a la presunta culpable, una vieja de nombre Pascutta Agrigolante, que le había confesado que era benandante y que conocía a las brujas. "Y yo —dijo Maddalena Busetto— como no entendía lo que significaba benandante [la fractura cultural y social a la que hemos aludido tiene un lugar muy significativo, sobre todo en el plano lexicológico], quise saberlo, y ella me dijo que todas aquellas que nacían vestidas eran benandanti, pero que no eran brujas, y que solamente salían a combatir cuando las brujas hacían el mal; y que unos días antes los benandanti habían combatido con las brujas y las habían vencido, por lo que habría abundancia de sorgo" (el recuerdo evidentemente es impreciso). Pascutta nombró a algunos benandanti más, entre los cuales se

[22] Véase por ejemplo ASI., Cause Delegate, núm. 175, f. 196*v* (Margherita di San Rocco): "Y todos estos niños que yo hice que se enfermaran luego los curé, y por mi trabajo todos me dieron alguna cosa". Al respecto véase, asimismo, *ibid.*, ff. 202*r-v*.

[23] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1600 a n. 405 usque ad 448 incl.", proc. núm. 409, fojas no numeradas. Del índice del ms. citado más veces resulta que también Caterina, mujer de Domenico e hija de Taddeo da Mortegliano, procesada el 12 de diciembre de 1595, era una benandante. A pesar de mis numerosas búsquedas en el archivo de la Curia Arzobispal de Udine no me ha sido posible hallar este proceso, marcado con el núm. 277.

encontraban el cura de Moruzzo y una tal Narda Peresut. Entonces Busetto, con curiosidad, fue a casa de Narda Peresut, quien le confirmó que era benandante, agregando: "Su ahijada, la cual está embrujada [...] tendrá una invalidez gravísima durante las cuatro témporas de la Santísima Trinidad, y si quiere que yo la cure la curaré, pero quiero que me prometa que no se lo dirá a nadie, y menos a su confesor, sobre todo en Udine o Pordedon, a donde usted va; ya sé cómo han maltratado a una mujer llamada Capona de Cervignan en Udine."[24] Narda Peresut teme ser perseguida por el Santo Oficio por su actividad de curandera; por eso "iba a practicar su arte de benandante a Grao, y no lo hacía por estas partes porque sabía que allá no sería castigada en modo alguno, pero aquí sí". Finalmente le contó a Busetto que las benandanti "iban invisibles con su espíritu, y que su cuerpo quedaba como muerto, y que si sucedía que el cuerpo era volteado boca abajo se moriría, y que a ella, por ser una mujer enferma, le habían asignado un lugar [de reunión] más cercano". Ella se dirigía a las reuniones montada en una liebre: "Mientras andaba fuera en los asuntos del oficio de benandante [...] llegaba a su puerta y hacía tanto ruido golpeando con las patas que terminaba abriéndole y la llevaba adonde fuera necesario." Pero, al concluir su primera declaración, Busetto exclama "yo, por mi parte, no le creo".

Estas declaraciones en realidad tienen entretelones, como se nota en una carta del marido de la testigo, Antonio Busetto, adosada al legajo que estamos examinando. El 17 de enero de 1600 Antonio Busetto le escribió a su cuñado: "Mi mujer, en el mes de abril pasado en Morucis, creyendo engañarme, anduvo investigando quién era bruja o benandante interrogando a unas pobres mujeres, no por otra cosa como ella dice, sino por burla." (Busetto, obviamente, trata de minimizar el error de su mujer, pero el desprecio por las "pobres mujeres" y sus tontas creencias es genuino.) Por este motivo el confesor no quiso absolver a la mujer sin el consentimiento del padre inquisidor. Busetto le pide a su cuñado que informe del caso al inquisidor, se entiende que con el fin de evitarle a su mujer un viaje a Udine. En efecto, una semana después fray Francesco Cummo se dirigía a la casa de Busetto, cercana a Valvasone, para tomar la declaración que hemos referido arriba.

Frente a las acusaciones contra Pascutta Agrigolante y Narda Peresut, fray Francesco Cummo decidió profundizar en el caso (congregación del 19 de abril del año 1600). Faltan, sin embargo, alusiones posteriores a las dos mujeres. El propósito del inquisidor debió quedar de nuevo sólo en el papel.

[24] En lo que se refiere al proceso contra Antonia a Cappona véase ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1599 ", proc. núm. 363. Más que de un proceso se trató de una aparición espontánea, precedida no obstante por una serie de denuncias: la Cappona confesó haber curado con medios supersticiosos "varios enfermos, y también haber guardado un cristal": "y esto —dice—, porque yo era pobre, para ganar algo". Le fue ordenado no alejarse de Udine y sujetarse a las disposiciones del Santo Oficio, pero poco después la orden fue revocada.

6. Al contenido de las declaraciones de Busetto se puede agregar el conjunto de denuncias presentadas en 1600 contra Bastian Petricci di Percoto,[25] que en un grupo que discutía de brujas y brujos había dicho: "Yo también soy benandante" (pero el testigo que refiere el dato comenta: "Yo no le creo, porque no he sabido que existan estos benandanti; si bien —agrega prudentemente— yo me remito a la Santa Iglesia."). A una mujer de Percoto Bastian le dijo que tres brujas le chupaban la sangre a su hijo, que por entonces estaba enfermo, y pretendía que le dieran una recompensa para revelar los nombres. Pocos años después, en 1609, fue denunciado al Santo Oficio un campesino de Santa Maria la Longa, Bernardo,[26] quien afirmaba ser benandante, "obligado a salir tres veces por semana a hacer brujerías"; había declarado conocer a brujos y brujas, en particular a aquellas que "comen niños", y ser capaz de hacerlas "retroceder" a todas. Pero algunos años después se perfila una asimilación lingüística de los benandanti con los brujos. En 1614 Franceschina "de villa Frattuze" se presenta en el convento de San Francisco de Portogruaro para denunciar a una tal Marietta Trevisana quien, según decía ella, la había "enfermado y embrujado".[27] Declara haber ido a casa de una tal Lucia, llamada "la bruja di Ghiai", para que la curara. Los jueces le reprochan: ¿por qué fue con Lucia di Ghiai "sabiendo que está prohibido y es pecado ir con semejantes personas?" La respuesta de la mujer es sintomática: "Yo creo que no es bruja, sino que castiga a las brujas, y además fui porque muchas personas van con ella a curarse y llegan desde lejos, de las faldas de los montes." "No bruja, sino que castiga a las brujas." Es probable que la "bruja" de Ghiai, si hubiera sido interrogada, se hubiese defendido afirmando no ser bruja sino benandante. Pero el hecho de que por su clientela, por las mujeres como Franceschina, que iban con ella para curarse, fuera "la bruja de Ghiai", es un indicio elocuente del proceso de equiparación que he mencionado. Tal vez en el intento más o menos consciente de sustraerse a esta siempre inminente asimilación con los brujos, los benandanti acentuaron los motivos cristianos de su "profesión". En todo caso, también la "bruja" de Ghiai trata de dar un colorido ortodoxo a sus prácticas, y después de haber dicho a Franceschina "yo no puedo decirte el nombre [de quien te embrujó], porque el obispo me dio licencia para que

[25] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1600...", proc. núm. 418, fojas no numeradas. Véanse también las declaraciones análogas contra un campesino de Carnia, Giovanni della Picciola, benandante ("Ab anno 1606 usque ad annum 1607 incl. a n. 618 usque ad 675 incl.", proc. núm. 632, de fecha 16 de marzo de 1606) y contra un muchacho, sirviente de un doctor Locadelio de Udine, que había contado a sus sobrinos, acerca de un patrón anterior "que es benandante, que monta sobre un cordero y que pelea con hinojo" ("Ab anno 1621 usque ad annum 1629 incl. a n. 805 usque ad 848 incl.", proc. núm. 811, indicado erróneamente en el índice del ms. conservado en la Biblioteca Comunale de Udine con el número núm. 807).

[26] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1608 usque ad annum 1611 incl. a n. 676 usque ad 742 incl." proc. núm. 705, fojas no numeradas.

[27] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1612 usque ad annum 1620 incl. a n. 743 usque ad 804 incl.", proc. núm. 758.

yo sane a ricos y pobres sin preguntar nombres, y como no te puedo dar el nombre te daré un antídoto y te diré que tú te enfrentaste con una mujer y ésta te embrujó", la curó con "dos coronas y dos Cristos, que trae en un pequeño estuche, junto con un coral que le había enviado el Papa". Así, Donato della Mora di Sant'Avvocato, vecino de Pordenone, denunciado varios años después, en 1630[28] (es considerado por todos como "un brujo que reconoce a los embrujados" y revela el nombre de las brujas a cambio de un poco de dinero) no sólo dice poseer "un libro en el cual se enteraba de todo eso", sino que afirma no tener miedo, "teniendo él máxima autoridad concedida por monseñor vicario de Porto Gruaro". Este Donato también parece poseer las características de los benandanti, y tenía que ser un benandante aquel Piero "brujo" al que alude una campesina acusada de brujería por el Santo Oficio en 1616:[29] "Yo fui, es verdad —dice ella— a buscar al tal Piero [...] porque decían que él conocía a las brujas, y estando yo acusada de ser una bruja fui con él para que dijera si yo era una bruja; y éste me dijo que no era cierto que yo fuese bruja, y como quería que yo le pagara, le di una pieza de tela de alrededor de media braza." Tanta era la fe en el poder de reconocer a las brujas que se atribuía a los benandanti, que un juicio negativo de Piero "brujo" podía ser válido a los ojos de la comunidad para descartar sospechas, calumnias y acusaciones.

7. Por el contrario, en un proceso un poco anterior que tuvo lugar en Palmanova en 1606, el elemento de "conocer a las brujas" aún ocupa un segundo plano.[30] En él reaparecen los temas centrales de este conjunto de creencias, resurgidos con gran inmediatez.

Un artesano de Palmanova, Giambattista Valento, se dirige a Andrea Garzoni, proveedor general de la patria de Friul, para hacerle notar que su mujer Marta "se encuentra desde hace tiempo atacada por males insólitos, y sospecha que haya sido embrujada con medios diabólicos y prohibidos por la Santa Madre Iglesia". La denuncia no cae en saco roto: el proveedor da órdenes para que se advierta inmediatamente al patriarca de Aquileia en caso de que el presunto crimen concierna al Santo Oficio, y el mismo día (17 de marzo) el inquisidor general fray Gerolamo Asteo[31] se dirige a Palmanova para investi-

[28] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630 usque ad annum 1641 incl. a n. 849 usque ad 916 incl.", proc. núm. 850.

[29] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1612 .", proc. núm. 777. En 1540 es denunciado en Módena cierto don Ludovico que "conoce a los brujos y va a sus reuniones" (ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 5o., fasc. no numerado).

[30] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1605...", proc. núm. 634, fojas no numeradas.

[31] Sobre Gerolamo Asteo, nacido en Pordenone, de familia noble, inquisidor de Aquileia de 1598 o 1599 a 1608, obispo de Veroli en 1611, muerto en 1626, véase *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques*, v, col. 1156-1157, con bibliografía; véase también G. G. Liruti, *Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati del Friuli*, II, Udine, 1780, pp. 325-330; *Annales Minorum...*, t. xxv, Claras Aquas, 1934, pp. 101, 264; t. xxvi, Claras Aquas, 1933, p. 484. Escribe varias obras, sobre todo de tipo jurídico.

gar el asunto. Evidentemente, una sospecha de brujería preocupaba más a las autoridades civiles y eclesiásticas de Friul que los ritos practicados en sueños por los benandanti. En realidad, también en este asunto está implicado un benandante, un muchacho de 18 años llamado Gasparo que andaba por ahí diciendo que "si pudiese estar seguro de que los brujos no lo matarían [...] podría descubrir a muchos brujos". En Palmanova todos estaban seguros de que la esposa de Valento era víctima de un sortilegio, y ella más que nadie. Aconsejada por una amiga hurgó debajo de su cama en busca de posibles objetos de hechicería ocultos, y encontró "cosas extrañas, como clavos, agujas con seda de damasco y sándalo, uñas, huesos, cabellos largos extrañamente enmarañados". Se rumoreaba que la hechicera, la *"medisinaria"*, era una comadre de Valente, Agnabella de San Lorenzo, pero las sospechas sobre ella resultan tan inconsistentes que el inquisidor ni siquiera piensa en interrogarla. Muy pronto llaman su atención los benandanti Gasparo y Tin, un niño de 8 años, hijo del patrón de Gasparo, que había nacido con camisa (las mujeres de la casa la conservaban escrupulosamente). Dijo que "aún no había empezado a salir como salen los benandanti"; pero "quizás —comenta una testigo— por ser tan pequeño aún no ha salido". Llamado a declarar, el niño relata ("no sé si se burlaba de mí o me lo decía en serio, porque es un bromista") que un día Gasparo le dijo: "Tin, te he llamado y no has querido venir; y si no viniste esta primera vez, ya no podrás venir." Entonces el inquisidor se dirige al niño y lo alecciona sobre la verdadera doctrina católica: "es mera fábula y mentira eso de que los hombres son obligados a salir de noche a combatir o a hacer cosas similares (que es lo que suele decirse de los benandanti y de los brujos) ya que el demonio no puede obligar a nadie". Luego manda llamar a Gasparo e inicia el interrogatorio con la pregunta de rigor: si conocía o al menos podía suponer el motivo por el que era convocado a juicio. "Tendré poco que decir", comienza Gasparo, y prosigue: "Yo, señor, le diré que todos dicen que soy benandante, pero yo no sé nada de brujas ni de salir afuera." Pero ¿dijo o no ser benandante? Gasparo lo niega. "¿Qué significa ser benandante?" insiste el inquisidor. Y el joven, impaciente: "Dicen que voy afuera." El sacerdote lo exhorta a decir libremente la verdad y Gasparo, ya reconfortado, agrega:

"Yo dije varias veces a varias personas que era benandante, pero lo cierto es que yo no soy benandante; dije, con buenas intenciones, que los benandanti salen de noche a ciertos campos, es decir, unos a un campo, otros a otro distinto, van a combatir por la fe de Dios, contra los brujos combaten con los *"soboradori"*, esto es, con esos palos o leños con los que se limpian los hornos, mientras que nosotros los benandanti —'y al decir esto puso la mano sobre su pecho'; el pueril fingimiento inicial fue desapareciendo y el relato se

desarrolla impetuosamente—, nosotros los benandanti portamos ramas de hinojo y dicen que los brujos nos golpean; pero es verdad que a mí me parece como un sueño ir de noche como benandante, pero nosotros no sabemos adónde vamos y nos parece andar con esas ramas de hinojo por los campos." El inquisidor parece incrédulo y pregunta con obstinación: "¿y en la realidad verdaderamente tienes esos ramos de hinojo?". Gasparo lo niega, y le da más detalles sobre sus sueños: "Nos parece que salimos al combate las noches de los miércoles en vísperas del jueves, y nunca en otra noche [...] No nos conocemos unos a otros." En este punto aparece la previsible insidia del inquisidor: considera Gasparo que "¿sale con mujeres o en compañía de mujeres, o bien a comer o a beber?". "No, señor —replica tranquilamente Gasparo—, no hacemos nada más que combatir." Casi sin creer lo que oye, fray Gerolamo repite la pregunta: "¿Le parecía a usted combatir?" "Nos parece combatir a todos", confirma Gasparo, imperturbable. Y agrega: "vamos todos juntos a luchar contra todos los brujos, y tenemos nuestros capitanes, y cuando nos portamos bien los brujos nos dan buenos golpes con sus escobas"; pero no sienten dolor ("no sentimos nada, ni en el momento del golpe ni después"). Al capitán de los benandanti, dice Gasparo, "no lo conozco; pero cuando estamos juntos oímos decir 'éste es el capitán', y como en sueños vemos a un hombre más alto que los demás". Este capitán porta como insignia "una gran rama de hinojo, y en lugar de bandera unas ramas de hinojo; y siempre llevamos la camisa, y nunca vemos a los brujos, pero ellos sí pueden vernos muy bien". Como se ve, las variaciones sobre el tema de la lucha entre benandanti y brujos son innumerables. Hay que recordar que no estamos frente a una superstición fosilizada o a un legado muerto e incomprensible de un pasado remoto, sino a un culto vivo. Esta vitalidad se expresa no sólo por el pulular de detalles pintorescos como el león (¿un eco del león de san Marcos?) inscrito, según Moduco, en la bandera dorada de los benandanti, aquí sustituido por el emblema, quizá más antiguo y más cercano a los orígenes remotos de este culto de fertilidad, del hinojo; también el ánimo con el que se vive el culto varía de un individuo a otro. Paolo Gasparutto iba a las reuniones nocturnas "por amor a las cosechas"; Menichino da Latisana, por el contrario, era impulsado por una oscura fatalidad ("que si era mi destino iría, pero que si no lo era, no iría"). ¿Cuál es la actitud de Gasparo? Al inquisidor, que le pregunta "si luchan con odio para matar a los brujos, o qué?", él replica impetuosamente, casi con desdén: "¡Oh, señor, no; si así lo hiciéramos tal vez nos matarían!" Y al fraile que insiste en saber "con qué ánimo van", responde: "Dicen que cuando estamos juntos los benandanti debemos luchar por la fe de Dios, y que los brujos combaten por la fe del diablo." Pero "¿por la fe de cuál Dios combaten?", insiste el inquisidor,

entre insinuante y dudoso. Y el benandante, solemnemente: "Por el Dios que nos dio la vida, que es el verdadero Dios que conocemos todos los cristianos: Padre, Hijo y Espíritu Santo."

El inquisidor no se rinde y sigue preguntándose, a pesar de las afirmaciones del benandante, si las batallas y las reuniones descritas por él realmente son meros sueños. Tercamente pregunta "si le sucede ver cosas en sueños cada noche de miércoles, en vísperas del jueves, y si siempre ven las mismas cosas". No, explica Gasparo: "No todos los miércoles por la noche me parece salir y ver las cosas que le he dicho, sino que esto nos sucede una vez cada cinco años, es lo que me parece." Él tenía la impresión de haber salido sólo dos veces y "la última había sido ese año, la noche del miércoles de las cuatro témporas de la Navidad pasada y justo cinco años antes, en la misma noche del miércoles me pareció ir". Agrega: "Cuando la cosecha es buena, es decir, cuando el producto es sano y bello, quiere decir que ese año los benandanti han ganado; mas cuando los brujos ganan, la cosecha es mala; pero nuestro capitán no nos dice cómo fueron las cosechas hasta veinte años después, y a mí el capitán no me ha dicho nada las dos veces que fui." Regresa el motivo central de la lucha por la fertilidad, aquí con una variación: los benandanti ya no salen cuatro veces al año sino una sola (pero siempre en un día de las témporas) cada cinco años: quizá por eso deben esperar veinte años, esto es cuatro batallas, para saber el resultado de sus esfuerzos.

Hacia el final del interrogatorio el inquisidor pregunta: "¿Sabías tú que aquel miércoles de las cuatro témporas que has dicho era el día que debías salir de noche, y esperabas tú esa noche?" Gasparo responde afirmativamente: "Todos decían que esa noche debíamos salir." "¿Quiénes son estos todos que lo decían?" Se trata, explica el joven, de dos habitantes de San Lorenzo ("son de nuevo estos benandanti, ellos no lo quieren confesar, pero dicen que tienen la camisa") que "decían que esa noche los benandanti debíamos salir". Pero no quiso decir los nombres de los brujos por miedo ("dicen que nos apalean"). El fraile le asegura que no debe tener miedo, ya que "ni los brujos ni los benandanti de tal modo" pueden golpear a los individuos interrogados por el Santo Oficio. Tranquilizado, Gasparo revela los nombres de varias brujas de los alrededores, entre las cuales se encuentra Agnabella, sobre la que aún no sabe mucho. Pero evidentemente fray Gerolamo no le da mucho valor a las acusaciones de Gasparo; los interrogatorios, de hecho, concluyen en este punto.

8. También en el caso de Gasparo vimos al inquisidor forzar el interrogatorio, con la intención de adecuar las confesiones del joven al esquema tradicional de la brujería. Este intento de deformación, aun cuando se manifiesta

en formas muy diversas, es equiparable a la actitud que comenzaba a surgir espontáneamente en aquel ambiente, predominantemente campesino, que estaba más directamente en contacto con los benandanti. Así, estos últimos se encontraban casi prisioneros entre dos fuegos.

La presión de la cultura dominante no se limitaba al círculo de los inquisidores. Esto aparece con gran claridad en una especie de memorial compilado en 1621 por un habitante de Udine, evidentemente de condición acomodada, Alessandro Marchetto, que fue enviado luego al tribunal del Santo Oficio.[32] Ahí se denuncia primero a un muchacho de catorce años, sirviente de una familia udinesa, como benandante. Pero esta denuncia está incluida en una serie de hechos portentosos —embrujos, hechizos, mujeres transformadas en gatas, "pruebas" extraordinarias de benandanti— referidas en tono exaltado: "Toda la ciudad está harta de que las brujas y las malas personas hagan miles de hechicerías y miles de daños al prójimo, y que haya tal cantidad de gente mal nacida, y hay muchas que hablan de las pruebas que ha dado este muchacho y de muchas otras cosas a este propósito."

Este muchacho, conocido como benandante, primero había curado con éxito al niño de un compadre de Marchetto, Giovanni Francesco Girardi. Después de haber desbaratado milagrosamente los maleficios, sugirió que se pusiera bajo la almohada del niño enfermo "ajo e hinojo, y que aquella noche las brujas no irían a molestar a la criatura" (también aquí el hinojo es usado como arma contra las brujas). Después de muchos días, el niño por fin había pasado una noche tranquila. Al día siguiente Girardi conversó con el benandante, y le preguntó sobre sus poderes milagrosos, sobre las brujas, y otras cosas. De pronto "vio que este muchacho agachaba la cabeza y dejaba caer sangre de su boca". ¿De dónde viene esa sangre? El muchacho afirmó que "le habían dado un puñetazo en el rostro". "¿Cómo puede ser esto —pregunta maravillado Girardi— si no estamos aquí más que tú y yo?" "El muchacho respondió que había sido una bruja, pero que él no había podido verla."

El joven adquirió fama de mago y de poseer poderes misteriosos. Marchetto lo mandó llamar para que fuera a curar a su primo, Giovanni Mantovano, gravemente enfermo, según se decía a causa de un maleficio. Inútilmente habían recurrido al cura de Paderno; su intervención no había hecho sino empeorar el estado del paciente.

Pero el muchacho no se encuentra, así que Marchetto recurre a otro benandante, un pastor de nombre Giovanni que vive en un pueblo cercano a Udine. Éste viene a Udine de mala gana, quejándose durante todo el camino

[32] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. núm. 806, fojas no numeradas.

con quien le había ido a buscar. Una vez llegado a la casa de Marchetto se niega a subir las escaleras. La fama de curanderos de los benandanti está difundida, su obra es requerida y recompensada, y ellos la realizan con una especie de soberbia, conscientes de su importancia. Es necesario que Marchetto baje a la calle y con "buenas palabras" venza la resistencia del pastor.

Comienza así un diálogo entre los dos. Con la arrogante superioridad del hombre instruido hacia las supersticiones del pueblo Marchetto pregunta: "¿Es cierto, hombre valiente, que tú eres un benandante?" El pastor lo admite. El otro se informa acerca de lo que más le interesa: "si conocía a las brujas y sus maleficios y hechizos", elementos en los que, de nuevo, tiende a resumirse el poder de los benandanti. El pastor asiente otra vez y Marchetto, lleno de curiosidad, le hace varias preguntas sobre los encuentros nocturnos: dónde van, cuántos son, qué hacen y cosas así. Las respuestas del benandante básicamente repiten los esquemas que ya conocemos. Él va de la noche, en espíritu, al prado de la iglesia de San Canziano, en compañía de otros benandanti, entre los cuales hay un viejo "que conocía a los muertos, esto es, que los veía en las condenas que sufrían".[33] A estos encuentros "algunos iban montados en liebres, otros en perros, en puercas, y otros en puercos de esos que tienen el pelaje largo y bufan, y otros montan otros animales". Una vez que llegan al prado, "tanto los hombres como las mujeres saltaban y a veces comían [e] iban con velas encendidas en las manos hasta la iglesia, dentro y fuera"; en el ínterin (explica el pastor) "un ángel le tocaba la cabeza con su mano y a veces lo dejaba ver y a veces no". Las brujas llegaban de pueblos vecinos: en Grazzano había doce, en Aquileia cuatro, en Ronco dieciocho y así (antes había afirmado no saber cuántas brujas había en Gorizia porque "ellos no iban tan lejos"). En este punto Marchetto se impacienta y pasa al tema que verdaderamente le interesa: ¿Giovanni Mantovano está embrujado o no? El pastor calla. Interrogado nuevamente, afirma no poder decirlo, porque si lo hace, "las brujas lo goplearían".

"Yo le dije —escribe Marchetto— que no le creía nada, y que ésa era una ilusión diabólica suya, y que no sabía nada. Y él decía que sí sabía, pero que no lo podía decir." Marchetto pasa a las súplicas y a las promesas, afirmando que "si lo sabía debía decirlo para no dejar morir a un joven tan bueno y virtuoso". Pero el pastor no se deja conmover y repite obstinadamente que teme los bastonazos de las brujas. Entonces Marchetto llega a las amenazas: "me regresé a decirle que sería yo quien lo apalearía más de lo que lo habrían apaleado las brujas, y que quería que dijese sin falta lo que sabía sobre el asunto, si es que

[33] Véase supra, p. 98.

era verdad que sabía algo". Luego, con sarcasmo, le pregunta: "cómo había empezado, según él, a ser benandante, y cómo se había originado su profesión y cuándo había empezado a practicarla". El pastor contesta que "hacía un año, y que una noche fue llamado por su nombre y él preguntó: '¿Qué es lo que quieres?,' y que a partir de entonces era forzado a salir, pero que si hubiese respondido 'bien,' no hubiera estado obligado a salir".[34] En este punto Marchetto no insiste más y, con una indignación a la que quizá se mezcla el propósito de espantar al pastor para arrancarle la respuesta esperada, le grita "que mentía, porque fuimos creados por Dios con libre arbitrio y nadie podía forzarnos si uno no quería y que debía dejar de ir y decir libremente si este excelente joven Mantovano había sido embrujado". Con claridad inconsciente Marchetto expresa la fractura que separa la cultura dominante de la cultura irreflexiva, espontánea, de los benandanti. ¿Qué puede significar el libre arbitrio para los benandanti? ¿Cómo pueden ellos contraponerlo a la exigencia misteriosa, oscura para ellos mismos pero igualmente irrefrenable, que los impulsa en las noches de las cuatro témporas a soñar que abandonan el cuerpo para ir al prado de Josafat o a un campo en los alrededores de Udine para combatir contra los brujos? El furor de Marchetto parece casi simbólico ("él repetía que no lo podía decir; yo dije que yo quería que lo dijera sin excusas, ya que me había obstinado en ese capricho"). Hace atar al pastor a una columna y lo aferra por los cabellos, exclamando que "era necesario raparlo, porque había ahí algún maleficio".[35] Esto pone brutalmente en evidencia el abuso de poder más o menos violento que está en el núcleo de su actitud, diferente de la de los inquisidores respeto de los benandanti. Las creencias de los benandanti no tienen cabida en los esquemas teológicos, doctrinales, demonológicos de las culturas dominantes; constituyen una excrecencia irracional, y por lo tanto deben encajar en esos esquemas o desaparecer. En el colmo de la exasperación (una exasperación que vibra aún en el memorial consignado al Santo Oficio) Marchetto le grita al benandante que "lo consideraba un verdadero brujo, y no un benandante; que no se daba este término de benandante y que por eso él no podía ser otra cosa que brujo". Entonces el pastor estalla en llanto, implora que lo deje libre, y finalmente revela que Mantovano efectivamente es víctima de un maleficio, que le lanzó "una bruja de Udine, rica, vieja y gorda, vecina del virtuoso Mantovano", que se había acercado al lecho del enfermo en forma de gata. Y, después de haber enumerado las hechicerías

[34] Para un eco de esta creencia véase E. Fabris Bellavitis, en *Giornale di Udine e del Veneto Orientale*, a. XXIV, 2 de agosto de 1890, cit.

[35] Como es sabido se acostumbraba (especialmente en Alemania) cortar el cabello y rasurar el cuerpo de los acusados de brujería con el fin de expulsar el mal.

que debían encontrarse en el colchón de Mantovano (y que de hecho, afirma Marchetto, habían encontrado esa mañana) el benandante declara no poder decir nada más. Después se supo que una vez de regreso en su casa le dijo a su patrón que no dijo "ni la mitad de lo que sabía", porque Marchetto lo había "escandalizado".

9. Por lo visto los benandanti se vuelven cada vez más atrevidos; no sólo se dan cuenta de su importancia como curanderos sino que, con insolente seguridad, denuncian cada vez más abiertamente a las brujas y los brujos con los que sueñan combatir durante las noches. Ellos saben que tales denuncias no pueden volverse en su contra: ellos no son brujos, son benandanti; no atacan a los niños, los defienden; no lanzan maleficios, los conjuran.

A principios del año 1622 dos pueblos vecinos a Cividale, Gagliano y Ruallis, se vuelven un caos por un benandante de unos 15 años, Lunardo Badau, o Badavin, un "pobrecillo mendigo" nativo de Gagliano. El vicepárroco de Ruallis, don Giovanni Cancianis, es el primero en informar del suceso al inquisidor de Aquileia (entonces fray Domenico Vico da Osimo), por medio de una carta fechada el 18 de febrero de 1622.[36] En la carta el padre declara que Badau "ha dicho y repetido, y sigue haciéndolo, según se me ha referido, en diversas casas y con diferentes personas, cosas de no poca consideración en la materia de brujería y hechicería", declarando que sólo en el pueblo de Ruallis hay "cuatro o cinco brujas verdaderas y reales, y las nombra por su nombre, lo cual me provoca no poca inquietud". A los que le preguntan cómo es que sabe esas cosas Badau responde invariablemente: "Yo lo sé porque voy con ellos a ciertos lugares, donde hay una gran multitud de hombres y mujeres, entre los cuales están los que he nombrado, y cada cierto tiempo nos unimos a ciertas congregaciones y combatimos." El vicepárroco alude a las personas denunciadas por Badau y a aquellas milagrosamente curadas por él a cambio de pequeñas recompensas, y concluye invitando al inquisidor a interrogar él mismo a Badau: "Con estratagemas y destreza lo tendrá en sus manos, y con elogios y sensiblerías (ya no con amenazas, como se puede ver) será examinado con pericia, y le dirá cosas tales que me dará la razón de haber notificado a Vuestra Paternidad lo que le acabo de decir."

Al día siguiente, 19 de febrero, es el turno de don Giacomo Burlino, párroco de San Pietro delli Volti di Cividale. Éste le escribe al inquisidor que se había enterado de "algunas cosas solamente de oídas, acerca del rumor que

[36] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. núm. 814, fojas no numeradas. Para el periodo de actividad de fray Domenico Vico véase A. Battistella, *Il Sant'Officio*,... cit., p. 127

corre de cierto niño de Gagliano, que habla muchas cosas sobre brujas y dice ser benandante", pero sabe que alguien ya se lo informó y no se extiende más, y también porque no cree mucho en las facultades adivinatorias de los benandanti. "Si señalamos a otras personas —afirma, de hecho— como brujas o como benandanti, como dice el demente vulgo, cuando haya voluntad serán descubiertas, aunque yo creo que inútilmente, y habrá gran confusión." Don Burlino se muestra menos crédulo que algunos inquisidores, pero por lo demás su actitud es análoga a la de ellos. Él parece escribir la palabra "benandante" con una especie de desagrado y desprecio, como si en su barbarie lexical la palabra expresara los peores defectos del "demente vulgo". Aquí vuelve a aparecer el eco de la secular tradición de la sátira contra el "villano", ladrón, sucio, astuto, embustero y supersticioso, como subrayaba un pasaje del siglo XVI: "El villano no conoce el Ave María / ni ninguna otra oración / por su devoción / hace encantamientos [...] El villano no sabe hacer / ningún otro acto honesto / no sabe ni textos / ni ningún mandamiento / De noche y de día/ te roba y escapa."[37]

El mismo día el vicepárroco de Gagliano, don Leonardo Menis, le escribía al inquisidor para poner de manifiesto un "inconveniente" que se agita en su parroquia. Este "inconveniente" lo constituyen las acusaciones propagadas por Badau, "no brujo, sino benandante", quien "conoce los nombres de muchas brujas en este paraje, y es un rumor que se ha hecho público y hay que remediar porque, por lo que se dice, el muchacho dice conocer a todas las brujas y poder nombrarlas por su nombre, y sabe el tiempo que se han dedicado al demonio, y sabe dónde han hecho sus maleficios". Por lo que parece, Menis está más preocupado por el escándalo suscitado por las revelaciones de Badau que por el hecho de que haya tantas brujas entre sus parroquianas.

Pero esta lluvia de denuncias no basta para que intervenga el Santo Oficio. El 16 de junio de nuevo es Menis quien se presenta espontáneamente ante el inquisidor para insistir sobre las denuncias hechas en su carta de cuatro meses atrás. Badau, le dice, reveló que Zanutto Bevilaqua di Fiumano es el "jefe y capitán de los brujos y brujas", que varias mujeres de Gagliano son brujas y que han embrujado niños; en suma, ha suscitado un gran desorden.

[37] Véase D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, Turín, 1894, pp. 182, 184, 185. El capítulo citado gozó de una notable difusión; véanse *Le malitie de Vilani con alquanti Stramotti* [sic] *alla Bergamascha. Et uno contrasto de uno Fiorentino et uno Bergamascho*, s. l. ni f. (British Museum: C.57.1.7 [3], y la *Santa Croce de' villani*, cit. por E. Battisti, *L'antirinascimento*, Milán, 1926, p. 473 (con algunas variantes). En el *Dialogo de gli incantamenti e strigane con le altre malefiche opre, quale tutta via tra le donne e huomini se esercitano... Composto dal Eccellentissimo Dottor de le arte et medico Aureato* [sic] *messer Angelo de Forte* (Venecia, 1533), se dice, en medio de una larga lista de supersticiones populares minuciosamente descritas: "Oh, señores les Prudencia la que habla, frente a los dioses del Olimpo] que no nos muevan a risa as locuras del vulgo ciego y bestial."

"Para descargo de mi conciencia, por mi honor y por la salud de las almas de los míos en la curia" (así concluye) es que ha denunciado estos hechos al inquisidor. También el 16 de junio se presenta al Santo Oficio don Giovanni Cancianis, vicepárroco de Ruallis, a renovar sus acusaciones contra Badau;[38] finalmente algo se hace. Según la declaración de Cancianis (y el hecho es confirmado por los testigos interrogados) Lunardo Badau se ha convertido en una verdadera amenaza para la tranquilidad del pueblo. Varias veces ha declarado públicamente que una mujer de Ruallis, Menega Chianton, es bruja y ha devorado a once niños; como prueba de sus denuncias afirma, mostrando un brazo todo amoratado, que ella, en los encuentros nocturnos "lo apalea y lo trata mal".[39] Un día, encontrándose en Cividale, en la tienda de una tal Glemon, Badau se topó con Menega, quien de inmediato lo abordó: "¿Es verdad que tú andas diciendo que soy bruja?" El muchacho replicó: "Sí, es verdad, y otras tres también, y empezaste ese oficio o arte hace ya tres años, y vas más allá de Udine a chupar a los niños en sus cunas." Entonces Menega "enfurecida contra Lunardo se le lanzó encima para golpearlo", y lo habría logrado si no hubiese intervenido Glemon diciendo que no quería pleitos en su tienda. Pero Badau —informa otra testigo— había querido tener la última palabra: "Si me golpeas, te acusaré a la justicia y haré que te quemen."[40]

Estas denuncias crean una atmósfera de hostilidad en torno a Badau: la noche de Navidad se ve obligado a pedir la hospitalidad de una mujer porque quien lo albergaba lo había echado diciendo que "no lo querían por ser benandante".[41] Por su lado el muchacho vive un verdadero terror a los brujos: una noche, encontrándose en casa de otros, en presencia de un eslavo se pone a temblar, "esa noche no quiso decir palabra alguna, y dijo al día siguiente que no había dicho nada por miedo de aquel esclavo [sic] que decía ser un brujo".[42] Éstos son los testimonios de un grupo de mujeres interrogadas por el vicario del inquisidor, fray Bernardino da Genova. Casi todas oyeron las confidencias de Badau, intercaladas con jactancias pueriles. Él dice ser benandante, ir "con el alma" las noches de las cuatro témporas a combatir en ciertos campos contra las brujas, armado con "una rama de hinojo que se pone en la boca y la sopla contra las brujas", provistas a su vez de "esos palos que se ponen encima de los hornos". "Y porque vencimos a las brujas —añade—, este año habrá buenas cosechas." Dice que va a las reuniones montado en una liebre tan veloz

[38] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. num. 815, ff. 1*r*-2*v*.
[39] *Ibid*., f. 7*v*.
[40] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. num. 815, ff. 1*v*-7*r*.
[41] *Ibid*., f. 4*r*.
[42] *Ibid*., ff. 9*v*-10*r*.

"que podría ir hasta Venecia mientras uno se quita los zapatos". Estos cuentos son oídos con cierta incredulidad. Una mujer pregunta: "¿cómo es posible que un espíritu pueda llevar leños y combatir?" Badau responde "que era verdad y que lo hacían".[43] Pero en cuanto a sus paisanas acusadas de brujería, todas las testigos están de acuerdo en describirlas como "mujeres de bien, devotas, que van a la iglesia".[44] Así, las denuncias públicas de Badau no son procesadas. Él, de todos modos, ni siquiera es interrogado.

10. Gracias a dos grupos de declaraciones de 1623 y 1628-1629, referidas a otro benandante, un campesino de Percoto, Gerolamo Cut (o Cucchiul), sabemos que el comportamiento de Lunardo Badau no era fruto de extravagancia o resentimiento. El 19 de marzo de 1623 una mujer de Borgo San Pietro, Elena di Vincenzo, hace una larga declaración en presencia del notario de Cividale Francesco Maniaco, canciller del Santo Oficio, y del vicepárroco Giacomo Burlino, a quien ya mencionamos a causa de la carta que escribió al inquisidor de Aquileia a propósito de Lunardo Badau. La declaración se realiza en la casa misma de la testigo, quien está gravemente enferma de "retención de orina".[45] Precisamente para curarse de esta enfermedad había recurrido en el pasado al benandante Gerolamo Cut. Una amiga se lo había aconsejado, asegurándole que Cut revocaría el maleficio que le habían infligido y le revelaría el nombre del hechicero, no porque fuera brujo sino porque era benandante. Elena, no del todo convencida, le objetó a su amiga que el vicario no la absolvería jamás de ese pecado. Ella la exhortó a hacer a un lado tales escrúpulos: "Si él no te quiere absolver puedes ir con otros reverendos que sí lo harán, porque yo ya fui perdonada."[46] Entonces mandaron llamar al benandante: un hombre de 30 años, no demasiado alto, pelirrojo, con poca barba que, después de haber escuchado la misa junto al marido de la enferma, se había sentado cerca del fuego con las manos entrelazadas. "Dios la perdone —exclamó— y la Madonna di Monte: la madre de su nuera es quien la ha embrujado para que muriera, para que su hija se quedara como dueña, porque su hija se había quejado con su madre, una tal Domenica Zamparia, en el mercado de Cividale, diciendo: 'Madre, usted cree que me mandó al paraíso, y sin embargo, estoy en el infierno', y que ella dijo: 'Calla, hija mía, que eso durará poco.'" Y antes de que Elena dijera de qué mal sufría, el benandante afirmó que la misma Zamparia, con

[43] *Ibid.*, ff. 5*v*, 4*r*, 8*r-v*.

[44] *Ibid.*, ff. 8*v*, 7*v*-8*r*, etc.

[45] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621 ...", proc. núm. 820, f. 1*r*.

[46] *Ibid.*, f. 2*r*. Para ver una autorización análoga de un confesor para curarse con los métodos supersticiosos de una hechicera, véase ASL, Cause delegate, núm. 175, f. 146*r*.

la ayuda de los diablos, había puesto la orina de la enferma en una calabaza; tenían que mandar llamar a la hechicera y castigarla. Elena dudaba ("no quería, porque tendría que pelear"), el benandante insistió ("yo iré a su casa con su marido, que no tiene miedo, y la castigaré"), pero el marido lo paró en seco diciendo que no haría nada hasta que la enferma mejorase.[47] Después de una semana se presentó de nuevo el benandante. Elena estaba mejor, pero mientras tanto los maleficios habían sido renovados. Era necesario hablar con la autora de los hechizos. Pero la nuera de la enferma se niega a llamar a su madre, Domenica Zamparia, la presunta culpable: "Si él era un brujo podía hacerla venir sin llamarla", dice sarcásticamente del benandante. Luego se va y regresa con sus hermanos, que quieren golpear a Gerolamo Cut; estalla una pelea. Alertada por el ruido, llega Domenica Zamparia quien, furiosa por las acusaciones de brujería que le había hecho el benandante, se lanza contra él diciendo "malas palabras", llamándolo "brujo" y tratando de lastimarlo. Entonces interviene Cut con autoridad gritando: "Salgan al patio. Yo quiero decir que tú, Domenica, hiciste un maleficio en contra de esta pobre mujer para que tu hija se quedara como dueña." Luego, jurando sobre los evangelios: "Tú bañaste con su orina una calabaza." En este punto la acusada y sus hijos abandonan la escena. La hija, por el contrario, entra en la casa con las manos entrelazadas: "¿Usted quiere decir —exclama, dirigiéndose al benandante— que yo también sé hacer brujerías?" "Sí, tú sabes —replica con gravedad Cut— porque hija de tigre, pintita, y de tal palo tal astilla; y aun cuando no sabes tanto como ella, de todas formas sabes." Y, luego de jactarse de haber curado a un hijo del canciller del patriarca y a un niño del señor Giambattista di Manzano, y después de haber calmado los escrúpulos de Elena declarando sibilinamente que "él tenía licencia de sus superiores", Gerolamo Cut se fue.[48]

Esta declaración permaneció sin seguimiento, y don Giacomo Burlino que, como dijimos, tres años después volvió a denunciar a Cut ante el Santo Oficio, se lamentaba amargamente. Escribía Burlino desde Cividale el 17 de enero de 1626:[49] "Ya hace cerca de dos años una parroquiana mía, afectada de una enfermedad inusitada, convencida por unas personas poco juiciosas, llamó a cierto malandrín del pueblo de Percotto, quien al entrar en la casa dio la impresión de que había entrado el Gran Diablo; insultó a diestra y siniestra, hizo que el padre sacara a los niños y luego le pidió que se saliera él y lo dejara solo con la enferma, algo muy similar a lo que había sucedido en otra casa."

[47] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. núm. 820, cit., ff. 2*v*-3*r*.
[48] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. num. 820, cit., ff. 4*r*-5*r*.
[49] *Ibid.*, proc. núm. 844, fojas no numeradas.

Una vez más aparece claramente que para estos párrocos rurales la plaga que se debe exterminar ya no son las brujas, a las que los benandanti denuncian tan apasionadamente, sino los propios benandanti. En estas denuncias ellos aparecen despojados de todo atributo mágico o siquiera extraordinario; poco importa que afirmen participar "en espíritu" en las reuniones nocturnas: los párrocos no les creen (por eso las denuncias contra las brujas que ven en esos encuentros son totalmente ignoradas). No los consideran brujos, sino "malandrines", perturbadores de la paz familiar, sembradores de discordia y de escándalos. Aquellos que se declaran benandanti deben, por así decirlo, elegir: o admiten ser brujos y participar en el sabbat o reconocen que sus relatos acerca de los encuentros nocturnos son puras fanfarronadas, y sus denuncias contra las brujas son artificios para ganar dinero o para meter cizaña entre la gente tranquila. De cualquier modo, las discordias y los desórdenes creados por los benandanti con sus acusaciones terminaban provocando una tendencia en sentido opuesto a lo examinado hasta ahora: en lugar de ser equiparados a los brujos, los benandanti resultaban ser lo opuesto.

"Hice que la enferma refiriera detalladamente todo lo sucedido al canciller de la Inquisición en Cividale —continúa Burlino en su carta— para que fuese castigado ese malandrín que bajo la piel de cordero escondía a un rabioso lobo, pero no le hicieron nada, e incluso sigue haciendo sus malditas obras." Pocos días antes Cut había sido llamado al pueblo de Santa Giustina por el padre de una muchacha enferma. Después de declararla víctima de un maleficio, él señaló como culpables a varias mujeres, "con grave riesgo para el honor y hasta el alma de éstas". La carta termina con un implícito reclamo del inquisidor a sus deberes: "Puesto que corresponde a Su Señoría muy Reverenda juzgar tales maleficios, he querido subrayárselos para que [...] se ponga remedio de la manera que le parezca conveniente a su prudencia."

No obstante el tono de reprensión de la carta de don Burlino (o quizá gracias a esto) el inquisidor no hizo nada. Pasaron dos años. A inicios de 1628 llegó al inquisidor de Aquileia una nueva denuncia (que además recalcaba las ya conocidas anteriormente) contra Gerolamo Cut, formuladas por el párroco de Percotto, don Mattia Bergamasco, que escribía: "Denuncio ante Santo Oficio a Gerolamo Cucchiul, mi parroquiano, como alguien que confiesa públicamente que conoce embrujados y dice poder liberarlos; que conoce brujas y sabe sus nombres sin haberlas visto nunca, y las señala con el riesgo de que los parientes de los enfermos cometan homicidio contra personas tal vez inocentes. Y esto lo ha hecho y practicado muchas veces en diversos lugares." Finalmente, el 21 de enero el Santo Oficio decide indagar sobre el caso de Cut; el 4 de febrero es llamado a declarar don Burlino, quien confirma sus acusaciones y recuerda el

caso de Elena di Borgo San Pietro (que murió a pesar de los afanes del benandante). No satisfecho con su declaración, diez días después don Burlino retoma por enésima vez la pluma para comunicarle al inquisidor que Gerolamo Cut andaba diciendo que los benandanti "ayudaban" por la noche, y que contra los maleficios "los sacerdotes no podían hacer nada".[50] Además había acusado de brujería a una mujer de Percotto, por lo que "el marido de la difamada lo persiguió [...] y el tal malandrín [...] lo enfrentó diciendo que era verdad que ella era bruja y que cuando no podía embrujar a otros le chupaba la sangre a su propio hijo, que estaba todo maltratado". Pero por razones desconocidas las investigaciones en torno al caso de Cut se interrumpieron de nuevo durante un año. Algunas declaraciones rendidas en enero de 1629 no agregaron nuevos elementos. El ya mencionado don Mattia Bergamasco refiere que Cut, "campesino vil y simple que no tiene nada sino su fama de benandante y de que conoce a las brujas", va por los pueblos cercanos curando individuos embrujados con hechizos de varios tipos, a cambio de magras recompensas en especie. Pero ¿qué quiere decir benandante?, pregunta por enésima vez el inquisidor a un campesino de Trivignano, que había comparecido para atestiguar sobre Gerolamo Cut. "No sé", responde el testigo, evasivamente. Luego, acorralado: "Yo creo más bien que es un brujo, y que tiene un pacto con el diablo, y por otra vía no sabe nada [...] porque él dice que conoce brujas y cosas similares, y yo no creo que lo pueda saber sino con las artes del diablo, a no ser que él mismo sea brujo."

En conclusión, se presiona por todos los frentes para que los benandanti salgan de su ambigua y contradictoria condición, producida —no es necesario subrayarlo— por la naturaleza popular, espontánea, de este extraordinario resabio religioso, si es que resulta exacto definirlo simplemente como "resabio". También en estos movimientos oscuros y más o menos inconscientes de la sensibilidad parece actuar, en lo profundo, una tendencia a la simplificación. O "malandrines" o brujos. Para los benandanti no hay otra alternativa.

11. Así, en el lapso de cincuenta años las creencias vinculadas con los benandanti se difunden, incluidas sus ambigüedades, por todo el Friul, con un apéndice más allá del río Isonzo y en Istria.[51] Son creencias que los benan-

[50] Aserciones como ésta también son frecuentes en los procesos de brujería. Véase por ejemplo ASL, Cause delegate, núm. 29, proceso contra Francesca da Marignano llamada Cecchina (año 1605), fojas no numeradas: Francesca es acusada entre otras cosas de haber dicho varias veces que "del mal que sufre su marido, al cual ha descubierto varias veces vagando en espíritu [...] no lo puede liberar nadie más que Dios, *y ellos no lo pueden liberar*, ni siquiera todos los frailes y curas del mundo, y que para ella *liberar a su marido es tan fácil como hacer un montoncito de tierra*" (las cursivas están en el ms.).

[51] Esta última noticia proviene de un benandante —Toffolo di Buri— pero es confirmada por las tradiciones populares que aún sobreviven en esta zona. Véase R. M. Cossàr, "Costumanze, superstizioni e leggende dell'agro parentino", en *Il Folklore italiano*, VIII (1933), pp. 176-177; ID., *Usanze, riti e superstizioni del popolo di Montona nell'Istria*, cit., pp. 62-63; ID., *Tradizioni popolari di Momiano d'Istria*, cit., p. 179.

danti aprenden en la infancia, generalmente de sus madres, depositarias de esta herencia de tradiciones y supersticiones, lo que explica que al alejarse, quizás a la fuerza, de sus lugares de origen, estas creencias se transforman en un vínculo muy tenaz que mantiene unidos a los emigrados. Esto lo muestra en modo casi emblemático un grupo de testimonios de 1629.[52] El 20 de mayo Francesco Brandis, decano de Cividale, le escribe al inquisidor de Aquileia para advertirle que en la cárcel de la ciudad se encuentra un joven de 20 años, condenado a 18 meses en galera por hurto, y a punto de ser enviado a Venecia. Éste, se dice en la carta, "ha divulgado entre sus amigos que conoce a algunas brujas, la naturaleza de sus maleficios y a quiénes se los han hecho, el tiempo, la manera, y quiénes han muerto por tales causas etc., y ha mostrado varios golpes graves que recibió repetidamente por haber hablado y por haber conjurado los maleficios". Brandis, que evidentemente cree ciegamente estas revelaciones, exhorta al inquisidor para que intervenga antes de que el joven sea llevado a Venecia con los otros galeotes, "para que Su Paternidad pueda venir a iniciar un proceso y poner remedio a tantos males que se oyen en esta materia". Pero Brandis no contaba con la terca lentitud del Santo Oficio de Aquileia ni con su particular descuido en materia de benandanti. El joven partió hacia su destino, y a Brandis no le quedó más que enviar el 26 de mayo una nueva carta al inquisidor, rogándole que le informara sobre el caso al inquisidor de Venecia. A la carta iba anexo un pliego en el que se narraba detalladamente la gesta del prisionero. Éste, Giacomo Tech di Cividale, "espontáneamente había hablado y confesado ser benandante, incluso capitán de los brujos (ésta era probablemente una simple confusión), y que por eso, si era enviado a las galeras, de todas formas vendría a estos lugares porque decía que hacía poco había muerto el capitán y él había sido nombrado su sucesor". No importa, pues, si Tech es encarcelado y mandado a alta mar: debe seguir su "destino" y asumir el papel de capitán de los benandanti que le había sido confiado. Para cumplir, debía regresar, "en espíritu", a la tierra donde había nacido y vivido.

Otras veces el peso de las tradiciones del pueblo de origen es menos evidente, pero muy significativo. En un proceso de brujería sucedido en Parma en 1611 una de las dos acusadas, después de haber sido sometida a tortura, confiesa haber participado en el sabbat, haberse entregado al demonio y todo eso. Pero en la descripción que da del sabbat se insinúa un elemento que nos resulta conocido: "En dicho campo nos encontrábamos muchas mujeres y jóvenes y combatíamos juntos con ramas y jugábamos, y luego nos golpeábamos."[53]

[52] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1621...", proc. núm. 848, fojas no numeradas.

[53] ASP, secc. VI, 119, ms. 38, f. 63*r* (y f. 65*r*).

Esta lucha con ramas —detalle excepcional en un proceso de brujería—[54] nos remite inmediatamente a los combates de los benandanti. Pero la presencia de este elemento en Parma no es difícil de explicar; la que habla es una friulana, Antonia da Nimis quien, aún niña, fue llevada a Regio a servir en casa de un notable. Una vez más aparece el vigor de estas creencias, impresas en el alma de los campesinos friulanos de esta época como una herencia imborrable.

[54] Como vimos en el capítulo II, así como podemos encontrar numerosos paralelismos con la tradición (probablemente de procedencia alemana) de las procesiones de los muertos, el otro elemento esencial del mito de los benandanti, las batallas nocturnas, aparece aislado, a o más, se puede hablar de supervivencia en el folclor como las "Perchtenlaufen". La única excepción, aparte del proceso del hombre lobo Tuano, es un pasaje de un cuento popular realtedo por W. Schwartz (*Zwei Hexengeschichten aus Waltershausen...*, cit., p. 396), en que se habla de batallas, de carácter probablemente ritual, entre brujas durante un aquelarre. (En la p. 414 Schwartz recuerda un pasaje bastante similar de Burcardo di Worms, mencionado más arriba, p. 88). La alusión análoga hecha por B. Spina, *Quaestio de strigibus...*, cit., p. 49, es bastante poco interesante.

Capítulo 4
Los benandanti en el sabbat

1. Esta compacta trama de creencias se desteje por primera vez en el curso de un proceso en contra de una mujer de Latisana, Maria Panzona, mujer de un tonelero, arrestada hacia fines de 1618 por haber robado pañuelos, camisas y otros objetos conservados como ex votos, además de las limosnas de la iglesia de Santa Croce. Mientras se encontraba en la cárcel Maria había hecho comentarios que la habían vuelto sospechosa de curar, con medios diabólicos, a individuos enfermos. Es una sospecha que confirma de inmediato: los testigos interrogados por el juez (el cura de San Giovanni, Battista di Latisana, por la autoridad que concede el inquisidor de Venecia) declaran unánimemente que Maria Panzona cura con potingues y sortilegios a las víctimas de los hechizos de las brujas. Maria, llevada ante el juez el 31 de diciembre, a la pregunta acostumbrada de si sabía por qué ha sido llamada, responde sin dudar: "Creo que he sido llamada y traída para hablar de las brujas que se encuentran en este lugar." En seguida menciona los nombres de estas brujas —una quincena—, entre ellas una Aloysia, llamada la Tabaca, que "va chupando la sangre a las criaturas humanas, especialmente a los niños", como ella mismo le ha visto hacer, estando presente en "forma de gata negra, y ella de gata blanca".[1] Así pues, Panzona es una bruja. Sin embargo, a la espontánea pregunta del juez, que la invita a revelar los maleficios por ella cometidos, la mujer reacciona: "Yo no he hecho brujería ni maleficio alguno, porque soy benandante, y todos los benandanti somos enemigos de las brujas y de los brujos." Y como prueba de ello recuerda haber curado a individuos embrujados con cocimientos de hierbas y con un conjuro recitado tres veces, que dice así: "Yo te marco como bruja, brujo, benandante, o malandante, y tú no habrás de decir ni hacer nada hasta que termines de contar las fibras del lino,

[1] ASV, S. Oficio, b. 72 (Panzona María, etc.), ff. 3*r-v*.

las espinas del espino y las olas del mar; no habrás de decir ni hacer nada, ni de ti mismo, ni de cristiano bautizado”

De inmediato llama la atención que una benandanti incluya en un conjuro a los "benandanti" entre los enemigos tradicionales; brujas, brujos y malandanti; esta contradicción se acentua en las declaraciones posteriores de Panzona. "Estas brujas –dice ella- acostumbran aproximadamente cada tres meses, ir al prado de Josafat, y así también acostumbran ir los benandanti, entre los que yo también suelo ir, y esta salida se hace los jueves en la noche”. Hasta aquí nos movemos en el ámbito de las tradiciones señaladas previamente, y en particular las relacionadas con los benandanti de Latisana; se recordará que también el bávaro Menichino da Latisana, que había comparecido ante el Santo Oficio de Venecia 25 años antes, afirmaba reunirse con los benandanti en el prado de Josafat. Lo mismo se puede decir por la mención, inmediatamente posterior, de la “mujer llamada ‘la abadesa’, sentda con majestad sobre una silla al borde de un pozo”, que se encuentra sobre el prado, y a la que todos “hacen reverencia inclinando la cabeza"; único indicio en Friul de la multiforme divinidad femenina encontrada más allá de los Alpes a la cabeza del “ejército furioso”; que por tantas vertientes se relaciona con el mito de los benandanti2. Pero después Maria declara que al prado se llega conducido por un animal, y precisa, a pregunta del juez, que ella y sus compañeras son transportadas "por gallos y machos cabríos, quienes son transformadas a esa forma, aunque -agrega- sé que son diablos''. Y dice: "Ésa que se sienta en aquella silla en forma de abadesa, es el diablo.” Se trata de una identificación inmediata, espontánea, no solicitada –como en los anteriores procesos contra benandanti- por las insidiosas sugerencias de los jueces. Parece, entonces, que la asimilación de los benandanti con las brujas y los brujos, tan largamente auspiciada por jueces e inquisidores, ocurre por fin “espontáneamente”. Se trata de una benandante que reconoce el Sabbat presidido por el diablo en los encuentros nocturnos ne que participa.

Sin embargo la declaración de Maria se hace pronto mas complicada. Las brujas, dice ella, ofrecen su sangre menstrual al diablo-abadesa, quien se las devuelve para que la usen “para dañar a las personas haciéndolas enfer-mar, padecer y hasta morir”. Ella misma ha recibido de demonio “cierta mate-ria roja”, que oculta en el muro de su propia casa y que inmediatamente le fue

2 Asv, S. Oficio, b. 72, proc. cit., ff. 5r-v. En u no de los procesos milaneses de finales del siglo XIV reconstruidos y ordenados por E. Verga (In torno a due inediti docurnenti... cit.), se lee que la acusada "confesó que ella, desde su juventud y hasta ese momento, siempre asistió a la celebración de Diana, a quien también llaman Herodías, Y siempre la reverenció inclinando la cabeza y diciendo 'Salve, señor a Horiente' Y ésta le respondía 'Bien os vaya hijas mías'" (ASCM, Sentenze del podesta. vol. II, Cimeli, núm. 147, ff. 52r-v

llevada. Maria la reconoce: "Éste es el regalo que me hizo el diablo, del que me valgo para liberar a aquellas personas embrujadas, o sea, niños a los que se les viene chupando la sangre; que así me ha dicho el diablo que es bueno hacer." En otras palabras, aun admitiendo haber rendido homenaje al diablo, ella no renuncia a la virtud propia de los benandanti; de este modo, ha sido el mismo diablo el que le sugirió la manera de sanar a las víctimas de las brujas.

Los interrogatorios se reinician el 2 de enero de 1619, con un dramático careo entre Panzona y una de las mujeres que ella acusa de brujería. Panzona insiste inútilmente: "Yo te he visto hace ya dos meses en el valle de Josafat, tú ibas montada en un gallo y conducida por un diablo, y tenías una caña de sorgo turco"; la otra niega todo. "No es cierto eso que dices."[3] La misma escena se repite en presencia de otra presunta bruja. Interrogada nuevamente dos días después, Maria Panzona aporta nuevos detalles sobre la iniciación de las brujas: "Aquellas que desean ser brujas acostumbran ir de noche sobre un carruaje, y ahí dan tres vueltas, pero antes llaman al diablo, al que todas se entregan, y reniegan tres veces de la fe en Dios, y después se escupen en las manos; y juntas restriegan ambas manos tres veces, luego son llevadas en espíritu por el diablo, dejando su cuerpo exangüe y muerto, hasta que dicho diablo les devuelve el espíritu." También ella ha hecho todo eso, ha llamado al diablo y ha renegado de la fe, hace treinta años (ahora tiene más de 50), instigada por su padrino, Vincenzo dal Bosco del Merlo. La identificación entre brujas y benandanti nuevamente parece absoluta, pero Maria introduce, otra vez, una distinción: "Todas las brujas acostumbran renegar de la fe, como he dicho, y entregarse al diablo; sin embargo hay muchas que hacen esto solamente por su gusto, pero no por ofender a alguno como lo hago yo, sino por haber obtenido virtud y gracia de dicho diablo para sanar a las personas que están hechizadas."[4] Era una diferencia sutil entre las brujas auténticas y aquellas que se entregan al diablo "por su gusto"; no es de sorprender que el cura de Latisana, al escribirle el 17 de enero al patriarca de Venecia, Francesco Vendramin, para informarle del caso, hablara de Maria Panzona como de una bruja, sin ninguna otra especificación, y juzgara a las mujeres acusadas por ella "casi convictas por brujas". El cura declaraba estar en espera de instrucciones del patriarca y del inquisidor "para erradicar esta maldición diabólica". Pero en Venecia, visto el tenor de la carta, se decide hacer ir desde Latisana a Panzona y a dos mujeres denunciadas por ella, Ursula Tazotta y Aloysia Tabaca, para ser enjuiciadas por el Santo Oficio.

[3] ASV, S. Oficio, b. 72, proc. cit., ff. 5r-v-7r.
[4] ASV, S. Oficio, b. 72 proc. cit., ff. 13v-14r.

Si dispusiéramos solamente de los interrogatorios ocurridos en Latisana sin duda podríamos considerar el proceso de Maria Panzona como el inicio de una nueva etapa del tema de los benandanti. Es verdad que Panzona no da una descripción del sabbat tradicional; los encuentros en los que participa están contaminados con elementos arcaicos, por decirlo así: el prado de Josafat, la abadesa. Pero la identificación de la "abadesa" con el demonio y la renuncia de la fe son datos decisivos, mucho más importantes que la débil resistencia opuesta por Panzona al subrayar su actividad de curandera de los embrujados, que la distingue de las brujas auténticas. Sin embargo, los interrogatorios que se desarrollan en Venecia, ante el patriarca y el inquisidor Giandomenico Vignazio, tienen un final muy diferente, e inesperado.

2. Los interrogatorios comienzan el 28 de febrero, después de una sesión preliminar en la que Maria, a petición de los jueces, declara que cuanto confesó en Latisana era verdad. Inmediatamente le piden mayores detalles sobre el punto central de su confesión: "¿Cómo negó la fe y con cuáles palabras la negó cuando fue llevada a la carroza?" La mujer comienza a relatar: la primera vez fue llevada al valle de Josafat por su padrino, quien incluso había recibido como regalo por parte de su padre dos medidas de trigo y dos tinajas de vino con tal de que la dejara en paz. "Pero él —dice Maria— siguió insistiendo tanto, diciéndome 'si hubieras ido habrías visto tantas cosas bellas', y yo, que era tan joven y tenía tan poco juicio, fui." Fue montada en un gallo; "es decir, sobre uno que era un espíritu en forma de gallo" (nótese: un espíritu, no un diablo, como había dicho en Latisana), "y se fueron lejos, o sea, al valle de Josafat, sólo con el alma, sin el cuerpo, que se quedaba en la cama como muerto". Y aquí aparece la primera objeción de los jueces: ¿con qué ojos podía distinguir al gallo que llevaba su alma, si el cuerpo se quedaba en la cama como muerto? Es una objeción nada casual, en la que por lo general se refleja la imposibilidad de los jueces de aceptar la angustiosa experiencia del desdoblamiento vivida por los benandanti en sus letargos, expresada en el alejamiento físico del alma y del cuerpo exánime. Maria no comprende: "Yo qué sé", responde. No es desprecio, es simplemente incapacidad de comprender. Ella ha creído y cree —así lo dice— que el alma puede salir del cuerpo y luego regresar, pero no sabe "en virtud de qué".

En el valle de Josafat, continúa, "están las brujas y los brujos, los cuales combaten por los diablos, y están los benandanti que combaten por la fe de Dios; y los benandanti se conocen y conocen a los demás por gracia de Dios".[5]

[5] ASV, S. Oficio, b. 72, proc. cit., ff. 37*r-v*.

Todas estas cosas, incluida la diferencia existente entre benandanti y brujos, las ha aprendido gracias a su padrino, Vincenzo dal Bosco del Merlo, también benandante, al igual que lo era su padre. Como se ve, Maria no responde a la pregunta que se le hizo, no explica de qué modo renegó de la fe en los encuentros de los brujos y los benandanti; incluso subraya que los benandanti combaten por la fe de Dios y conocen a las brujas por gracia de Dios.

En este punto el interrogatorio se interrumpe por un motivo imprevisible. "Maria ya no pudo seguir porque le sucedió un accidente, se desvaneció, cayó al suelo y se lastimó un poco." Se trata de una de las crisis de epilepsia que Maria sufre continuamente, como ella misma admite. Después de haberla despertado con un poco de vinagre y de dejarla reposar unos momentos, los jueces retoman el interrogatorio. Entonces vuelven a aflorar en las palabras de Panzona todos los temas del mito de los benandanti, no contaminados por las deformaciones de la brujería.

La primera vez que fue al "combate", llevada por su padrino, fue en cuerpo y alma y era "una niña doncella". El padrino, que iba en forma de mariposa, le advirtió que "no debía hablar nunca"; "y me condujo —relata Maria— en el paraíso al valle de la Virgen y al infierno, y en el paraíso vi a Dios y a la Virgen con muchos angelitos, y todo estaba lleno de rosas; en el infierno vi a los diablos y los diablillos que hervían, y vi a una madrina mía". Las siguientes veces fue al prado de Josafat sólo en alma. "Los brujos llevan una caña de sorgo turco, y las brujas la pala del horno,[6] y nosotros los benandanti una rama de hinojo; los brujos combaten a favor del diablo y los benandanti en defensa de la fe [...] Y cuando ganan los brujos hay gran carestía; cuando vencen los benandanti, gran abundancia." En este contexto reaparece también la figura de la abadesa. "Vamos a visitar a la abadesa y a ver cómo está, y le preguntamos qué se requiere para hacer daño a las personas. Y yo —explica Panzona— sólo hablé una vez con la abadesa, ella me habló y me preguntó qué quería yo, hacer el bien o el mal, y yo le dije que quería obrar bien y ella me dijo que no me quería dar nada." Aquí no es la ambigua abadesa quien proporciona a los benandanti los medios para curar a los embrujados, sino, como hemos visto antes, un ángel: "había un ángel que me dio un polvo". Así, en estos interrogatorios venecianos la "profesión" de benandante vuelve a emerger libre de todo compromiso o contaminación diabólica; no se habla ya de renuncia a la fe; los benandanti incluso la defienden contra brujas y brujos.

[6] Resulta curioso notar que en una de las xilografías que adornan uno de los más antiguos tratados de brujería, la de Molitoris (*De laniis et phitonicis mulieribus. Teutonice unholden vel hexen*, Ex Constantia, 1489 [Hain 11536], tab. III) se vean dos brujas que vuelan montadas no en un palo de escoba, como manda la tradición más tardía, sino de un palo con horquela.

Tal como lo había hecho en Latisana, Maria denuncia los maleficios de las brujas. De aquellas que conoce, por supuesto: "Se conocen cuando somos de la misma escuela, esto es, cuando hemos nacido bajo el mismo planeta donde el alma sale primero en forma de mariposa [...] no nos conocemos más que las de la misma compañía [...] aunque se ve una grandísima cantidad de mariposas en aquel prado, porque todas las de una compañía están separadas de las otras."[7] Pero el Santo Oficio no le da ningún seguimiento a sus denuncias. Las dos presuntas brujas, traídas de Latisana junto con Maria ("ella es nuestra ruina", dicen),[8] son liberadas. Y cuando el 11 de abril, después de una larga pausa, se retoman los interrogatorios de Maria Panzona, los jueces exhortan a la imputada a pensar bien en lo que ha dicho, ya que muchas de las cosas que afirma son inverosímiles e incluso imposibles, como dirigirse con sus compañeras al sabbat en forma de mariposa y haber trabado combate. Es una declaración explícita de escepticismo; para estos jueces venecianos la disputa secular sobre la existencia del sabbat está resuelta. Lo que es perseguido y condenado es el crimen teológico, el pacto con el demonio, y los jueces insisten sobre este punto ("diga si ha hecho un pacto expreso con el demonio para darle su alma y si ha renegado de la fe de Jesucristo").[9] Maria Panzona responde porfiadamente: "Yo nunca he sido bruja, soy benandante [...] nunca he dado mi alma al diablo ni renegado de la fe de Jesucristo." En vano se le recuerdan las afirmaciones que hizo durante el interrogatorio en Latisana: "Pueden decir lo que quieran, y hasta haberlo escrito; pero yo no lo he dicho." En este punto se le asigna un abogado, Jacopo Panfilo, y ocho días para preparar su defensa. Pero Panzona no puede esperar comprensión por parte del abogado. El 30 de abril Panfilo se presenta al patriarca y al inquisidor general para exponer el caso. Varias veces ha ido a buscar a su clienta a la cárcel del Santo Oficio, tratando "de hacerle reconocer los errores que se han asentado en su mente"; ahora Maria Panzona (que le parece "una mujer de poquísimo cerebro") promete "ya no querer tener esas locas opiniones y fantasías que tiene de ir a pelear contra los brujos en forma de gata y todas aquellas locuras en las que hasta entonces creía y cosas similares"; se empeña en "vivir por siempre como buena cristiana hasta su muerte, y creer solamen-

[7] ASV, S. Oficio, b. 72, proc. cit., ff. 38*r*–39*v*.

[8] *Ibid.*, f. 41*v*.

[9] Algunos defensores de la inexistencia del aquelarre no descartan la culpabilidad de las brujas. Más de un siglo antes Molitoris escribía "ya que, sin importar cuán efectivamente operen, las mujeres que están de este modo malditas no pueden conseguir nada, mucho menos porque tales mujeres, instigadas por el diablo ya sea a causa de su desesperación, o su pobreza o su odio hacia los vecinos o a causa de otras tentaciones que inspira el diablo y a las que no pueden resistir, cometen apostasía, se alejan del dios verdadero y piadosísimo y hacen ofrendas de oblaciones y holocaustos al diablo, siguiendo así malévolas herejías. Y de aquí se concluye [...] que, a causa de la apostasía y de su voluntad que ha sido de tal manera corrompida, en respeto del derecho civil tales mujeres malévolas [...] deben sufrir la pena de muerte" (U. Molitoris, *De lamiis et phitonicis mulieribus*, cit., f. 26*v*).

te en todo aquello que manda la Santa Madre Iglesia", pide perdón y renuncia a toda defensa.[10] Y de hecho, cuando se presenta a los jueces para el último interrogatorio (20 de junio), Maria Panzona parece querer seguir humildemente la línea de conducta impuesta por el abogado con su autoridad, su doctrina, su desdeñoso escepticismo. "Yo les pido perdón —dice ella— de todo aquello que he dicho y hecho; si he dicho o hecho algo que les ofendiera, es porque tengo poco cerebro." Pero los jueces no se contentan con tan poco. Quieren saber si Maria realmente había renegado de la fe de Cristo y adorado al diablo la primera vez que fue al prado de Josafat, "porque una vez lo dijo de un modo, y la otra de otro modo". Y Maria, desesperadamente: "Yo nunca he renegado de la fe de Jesucristo y no profeso otra fe que la de Jesucristo y la de la Santa Virgen María, y lo que dije en el pasado no es verdad, porque no tenía cerebro, si lo hubiese tenido no habría dicho lo que dije." Es una pobre enferma, una epiléptica: "¿Cómo quieren que tenga cerebro, si caigo tan seguido a causa de ese feo mal? Ese mal que padezco desde hace tantos años, y aun en su prisión he sufrido del mismo mal, como puede decirles el guardia, y varias veces me encontraron en el suelo." Y vuelve a negar monótonamente: "Yo no sé decirles nada, yo no sé decir que he dicho algo, porque no tengo cerebro. Si quieren darme muerte, mátenme. No es cierto que haya ido varias veces a las batallas, que haya ido en forma de gata, nada es verdad. No es cierto nada de lo que les he dicho y no es cierto que mi padrino me haya llevado allí [al valle de Josafat]; y dije esto porque no tenía cerebro y el diablo me tentaba." Inútilmente los jueces insisten, protestan ("éste es un escape"), amenazan con torturarla. Maria niega, y niega que alguien le haya aconsejado que se retractara de cuanto había confesado. Solamente cuando los jueces deciden no someterla a tortura, dada su condición física, la mujer retoma sus afirmaciones anteriores y admite haber estado en el prado de Josafat. Lo había negado, dice "porque me lo había ordenado mi abogado, me había dicho que negara todo y que dijera que no era verdad". Ahora, ya cesado el terror de la tortura, olvidadas las sugerencias del abogado, disuelta la efímera inclusión de elementos de brujería, Maria confiesa nuevamente su fe de benandante que nadie —ni el abogado, ni los jueces— quiere admitir. "Nunca he negado la fe de Jesucristo, pero he dicho que las otras brujas la negaron"; "[las mujeres denunciadas] son brujas, y lo sé porque he estado con ellas en forma de gata, y ellas también en forma de gata; ellas para ofender, yo para defender".[11] Son creencias de décadas amalgamadas en una tradición tenaz y oscura, y

[10] ASV, S. Oficio, b. 72, proc. cit., ff. 43*v*-44*v*.
[11] ASV, S. Oficio, b. 72, proc. cit., ff. 45*v*-47*v*.

no alucinaciones de una pobre epiléptica; de ahí la empecinada insistencia con que Maria las repite. Frente a esa incomprensible obstinación los jueces no pueden hacer nada más que cerrar el proceso. Maria Panzona, declarada legalmente sospechosa de herejía, es condenada a tres años de cárcel y al exilio perpetuo de Latisana y de su territorio (so pena de reclusión vitalicia). El 4 de julio de 1619 pronuncia su abjuración del rito.

A primera vista sigue siendo inexplicable (y debió serlo también para los jueces) la profunda discrepancia entre las confesiones hechas en Latisana y las de Venecia, acentuada por el hecho de que se trata, en ambos casos, de confesiones no solicitadas por los jueces. No es posible suponer una falsificación de los interrogatorios de Latisana, declarados auténticos por Panzona misma después de la relectura hecha por los jueces venecianos, y sobre todo llenos de detalles que ningún juez hubiera podido inventar, como el de la "abadesa", que de hecho reaparece en las confesiones venecianas. La contradicción entre benandanti-brujos que apareció en Latisana y los benandanti tradicionales que reemergieron en Venecia —puntillosamente subrayada por los inquisidores en un folio incluido en el expediente del proceso— es real, y Maria Panzona la vive con inconsciente intensidad. Ciertamente, aún es una contradicción efímera: en el curso del proceso el vaso se llena, y Maria Panzona vuelve a ser una benandante similar a tantas otras, pero insegura e incapaz de explicar a los jueces que la asedian el porqué de su decir y negar. A partir de ese momento comienza una disgregación de este grupo de mitos que ya no se revertiría.

3. "Habiendo ido a Cividale por no sé qué negocio —escribía el 23 de abril de 1634 al inquisidor de Aquileia un fraile benedictino de Rosazzo, don Pietro Martire da Verona— acudió a mí una persona de bien, un benandante (así se llama esta clase de gente) para que lo confesara y lo condujera por el buen camino. Una vez que lo interrogué detalladamente fuera de confesión,[12] encontré que era una especie de brujo y consideré mandarlo a Su Paternidad Reverendísima para que, como inquisidor, le abriera un expediente." Para evitar una retractación le había hecho firmar al benandante, un joven de Moimacco, sirviente en la casa de un noble de Cividale, una breve confesión de sus errores y una abjuración, ambas anexas a la carta. Después de haber sugerido el modo de hacer venir a Udine a Giovanni Sion —el joven benan-

[12] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630 usque ad annum 1641 incl. a n. 849 usque ad 916 incl.", proc. núm. 859, fojas solo parcialmente numeradas. Las palabras "fuera de confesión" son un endoso que torpemente busca esconder la violación del secreto confesional; así, pocas líneas abajo, "me había confesado" fue sustituido luego por "me había dicho".

dante— ("él, con tal de librarse de las manos del diablo, vendrá de buen grado, y querrá confesarse en el jubileo y vivir cristianamente"), el sacerdote concluía deseando que el inquisidor pudiese de una buena vez "enterarse bien de todas esas vilezas y librar al pueblo de tantos males".

Al definir al benandante Giovanni Sion como "de la clase de los brujos" don Pietro Martire no se ajustaba a uno de los modelos a los que nos han acostumbrado los inquisidores. La confesión obtenida por medio del dictado de Sion, y luego repetida con pocas variantes por éste el 29 de abril en Cividale ante el vicario del inquisidor, inaugura definitivamente una nueva fase de estas creencias. De ahí surge una descripción completa y coherente del sabbat tradicional, la primera que hemos encontrado en Friul. En el sabbat participan también los benandanti, pero este vínculo con el diablo está atenuado, por decirlo así, por su comportamiento ambiguo y contradictorio. Estamos ahora en una fase de transición, pero la transformación decisiva ya ha sucedido. Al declarar que participan en el sabbat, aunque sea con indecisión y cambios de comportamiento, los benandanti salen de la ambigüedad impulsados por la difícil situación en la que se hallaban, que los convertía frecuentemente en blanco de la persecución —más teórica que efectiva— de los inquisidores y del odio de las brujas, para volverse poco a poco lo que siempre se les había imputado: brujos. La asimilación de los benandanti con los brujos, que el inquisidor fray Felice da Montefalco había logrado obtener de Moduco y Gasparutto con la ayuda de interrogatorios hábilmente dirigidos, y que luego había reaparecido de manera pasajera en las confesiones de Maria Panzona, finalmente se impuso, después de cincuenta años, entre los campesinos de Friul. Pero la "espontánea" confesión de Sion, además de constituir el paso decisivo hacia esa asimilación, proporciona también por primera vez en Friul, como se ha dicho, una coherente correspondencia popular con la imagen del sabbat diabólico que en vano habían propuesto los inquisidores durante décadas.

Por motivos que ignoramos, Sion no fue llamado a Udine. Por el contrario, fue el vicario del inquisidor, fray Ludovico da Gualdo, quien se desplazó a Cividale y se quedó durante un tiempo. Ahí, el 29 de abril, fue interrogado Giovanni Sion.

Sion inicia su declaración afirmando haber sido obligado a ir al sabbat por un brujo, un joven de 24 años, Gerolamo di Villalta, que en otros tiempos había sido sirviente en Moimacco. Tres años antes, el jueves de las cuatro témporas de Navidad (uno de los días consagrados a los encuentros nocturnos de los benandanti) le propuso a Sion conducirlo a un lugar donde habría de "ver y gozar muchas cosas bellas", agregando: "Haré que te den dinero y

collares." "Vamos", repuso sin tardanza Giovanni. Entonces Gerolamo tomó "un vaso que contenía un aceite", con el cual, después de haberse desnudado, se untó el cuerpo; en seguida "apareció un león y Gerolamo se montó en él", mientras Giovanni, que no se había untado, se montaba en la espalda del compañero. "En un parpadeo —dice Sion— nos encontramos en Modoletto, en cierto lugar llamado Picenale,[13] y ahí vi a mucha gente congregada que bailaba, brincaba, comía y luego se echaba sobre unos lechos y ahí públicamente cometía muchas indecencias." Pero en esta representación del sabbat, en el pasado tantas veces sugerida por los inquisidores y siempre tan desdeñosamente rechazada por los benandanti, emerge, como en las confesiones de Maria Panzona, un elemento que indica la resistencia inconsciente opuesta por los benandanti a su asimilación con los brujos. Giovanni afirmó antes que no se había untado con el ungüento diabólico de Gerolamo di Villalta; ahora subraya haber asistido pero no haber participado en las orgías de las brujas y brujos: "Venía mi compañero a invitarme a que fuera con ellos en los mismos lechos, pero por temor no osaba ir, y siempre me quedé apartado, junto con otros seis de mi compañía, llamados benandanti."

Así pues, aunque los benandanti (que Sion nombra uno por uno) participan en el sabbat, se mantienen alejados, precisamente por ser benandanti: "entre nosotros hablábamos, viendo tanto oro, plata, collares y tazas de oro, de cómo podríamos llevarnos todo eso para ya no ser pobres; y aunque nos los ofrecían, no los queríamos porque no confiábamos y dudábamos de que fueran buenos". Los placeres y las riquezas ofrecidas en el sabbat atraen tanto a los benandanti como a las brujas, pero el antiguo odio contra las brujas, los brujos y sus actividades sigue actuando en la conciencia de Giovanni Sion, y lo orilla a rechazar el connubio con las brujas "por temor", y el oro y las joyas por la duda de que no "fueran buenos".

Sion, obedeciendo su antigua vocación de benandante, denuncia a un grupo de brujas y de brujos de Cividale, entre ellos a dos mujeres, Lucia y Grisola, a las que acusa de varios homicidios. Pero para convencer a fray Ludovico de la veracidad de sus denuncias Sion no recurre a sus virtudes de benandante; él ha visto sobre los miembros de los presuntos asesinados los rastros del ungüento diabólico usado por las brujas para sus maleficios. Conoce muy bien ese ungüento: "Mientras me encontraba en esas fiestas me

[13] El término "Picenale", es decir barril, recuerda a "Barlotto" o barrica de las reuniones de los fraticelli (véase por ejemplo el proceso de 1466 publicado por F. Ehrle, "Die Spiritualen, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu den Fraticellen", en *Archiv für Litteratur- und Kirchengschichte des Mittelalters*, IV (1888), pp. 117-118), que luego indicó el lugar de reunión de las brujas de Como y de otras localidades, sobre todo lombardas (véase C. Cantù, *Storia della città e della diocesi di Como*, I, Florencia, 1856², p. 423; TCUD, ms. 1225, s. II, vol. 2c., f. 33*v*, etc.).

enseñaban cómo debía untarlo para embrujar y matar a las personas, pero yo nunca quise hacerlo, aunque reconocía bien cuando alguien había sido untado, y creo que otros que no tuvieran mi profesión no habrían podido conocer este signo." Sin embargo, la capacidad de curar de los benandanti también tiene un origen diabólico: "Como remedio para esos hechizos me enseñaban que debía recoger raíces de fresas y hacerlas hervir muy bien y dárselas a beber al paciente, tal como lo hice con el nieto del señor Bartolamio, mi patrón, que había sido embrujado por la antes mencionada Lucia."

Giovanni fue tres veces a los encuentros diabólicos en el transcurso de tres años: "Incluso —agrega—, mi capitán venía cada jueves a tentarme para que fuera con él a las fiestas, pero yo no quería ir." No había revelado antes estos pecados porque el diablo y Gerolamo le exigían mantener el secreto, amenazándolo de muerte. Ahora está arrepentido: "El viernes santo, yendo a la prédica, Dios me inspiró para que me confesara bien, ya que no lo había hecho antes."

En este punto el inquisidor le pregunta si el diablo o Gerolamo di Villalta lo habían marcado. "Sí, señor —responde rápidamente Giovanni y diciendo eso le muestra una cicatriz redonda que tiene en el muslo derecho—, esto me lo hizo el diablo durante el baile en la forma de mi compañero, con un sello de hierro de tres brazos de largo, sin dolor." A los ojos de Sion aquella cicatriz debe documentar de manera irrefutable la autenticidad de las reuniones diabólicas en las que ha participado, así que a la pregunta del inquisidor de "si esas cosas las creía verdaderas o imaginarias, y si les da fe", responde sin dudar: "Señores, todo lo que he dicho lo tengo por verdadero y real y no sólo en apariencia." No hay necesidad de recordar que todos los benandanti afirmaban ir a las reuniones nocturnas "en espíritu", "en sueños"; ahora el benandante Giovanni Sion se une a las filas de teólogos y demonólogos que sostienen la autenticidad del sabbat, asegurando que las "fiestas" en las que participan son verdaderas y reales y no sólo apariencias.

Giovanni Sion concluye su confesión con una declaración de arrepentimiento: "Yo no quiero ocuparme ya de esas cosas —dice— ni las creo, y mucho menos quiero creer en el diablo; cuando me pedían que negara a la Santísima Trinidad y a la Santa Virgen, nunca quise hacerlo y traía un libro en el que se escribe la fe con la propia sangre." Pero esta alusión a la apostasía rechazada —que completa, en cierto sentido, la descripción del sabbat— no estimula la curiosidad del inquisidor, y el benandante es puesto en libertad sin más.[14]

[14] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630...", proc. núm. 859 cit., ff. 1*r*-3*r*.

4. Aun con sus contradicciones, la descripción del sabbat diabólico proporcionada por Sion correspondía en líneas generales a la recurrente en todos los tratados demonológicos. Esta concordancia era subrayada, con un asombro mezclado con una cándida satisfacción intelectual, por don Pietro Martire da Verona. A principios de mayo —pocos días después del primer interrogatorio—, el vicario del inquisidor se había dirigido a él para pedirle que hiciera ir a Udine a Giovanni Sion. Al no disponer en ese momento de alguien que pudiese acompañarlo, don Pietro Martire había albergado por unos días al benandante en su convento. "Lo probamos muy bien aquí en el convento todos estos días —escribía a fray Ludovico da Gualdo el 11 de mayo—, durante los cuales se ha empeñado de buen grado, y me maravillaban sus relatos de lo que le sucedía, y al ver que los contaba conforme a los libros, sin alejarse nunca, y que lo que dice una vez lo sigue repitiendo." Para obtener esta conformidad con los "libros" habían sido necesarios, como sabemos, más de cincuenta años de esfuerzos por parte de los inquisidores, confesores y predicadores (para limitarnos al clero, que ciertamente había tenido la parte más relevante en esta obra de adecuación de las creencias populares a las formulaciones cultas paralelas); ahora el objetivo casi se había alcanzado.

Por supuesto, la declaración de Sion de haber ido al sabbat no en sueños sino real y corpóreamente imponía nuevos problemas a los inquisidores. El 10 de mayo habían comenzado los interrogatorios a quienes Sion denunció como benandanti y que habían participado en el sabbat con él. Todos, sin embargo, negaban repetidamente las acusaciones de Sion, quien a su vez no se había retractado en absoluto. La confrontación tuvo momentos dramáticos: dirigiéndose a Giuseppe di Moimacco, que continuaba negando su participación en el sabbat, Giovanni Sion exclamó: "¿No te enseñó aún Gerolamo da Villalta el Padre Nuestro al revés como me lo enseñó a mí?; no hay que negarlo porque es verdad, y es así como es."[15] Pero ni las peroratas de Sion ni las amenazas del inquisidor logran arrancar a los acusados la aceptación de haber participado en el sabbat. Ni siquiera el descubrimiento de las dos cicatrices —o, como afirma Sion, dos estigmas diabólicos— en el cuerpo de dos de los tres campesinos llamados al careo tiene ningún efecto. Los dos son encerrados en prisión, mientras que Sion es dejado de nuevo en libertad con la consigna de mantenerse a disposición de la Inquisición.

A partir de este momento el proceso toma otro camino. Fray Ludovico da Gualdo comienza a investigar a una de las brujas que Sion acusó de homi-

[15] ACAU, S. Ofcio, "Ab anno 1630...", proc. núm. 859 cit., f. 5v. Una alusión al "Padre Nuestro al revés" en ASM, Inquisizione..., b. 2, libro 3o., f. 26v.

cidio: Grisola. Resulta que mucha gente sospechaba que hacía maleficios y sortilegios, nada más. En cierto punto, sin embargo, los interrogatorios se interrumpen, y el inquisidor, al ver las numerosas lagunas y vacíos del proceso seguido hasta ahí, decide ir a Cividale, con la autorización del patriarca, para repetir el examen de los testigos y tomar personalmente el proceso en sus manos.

5. El 24 de agosto el benandante Giovanni Sion vuelve a declarar en la curia de Cividale. Reconfirma todo lo que ha dicho en el curso del interrogatorio anterior, agregando una serie de detalles que reflejan una idéntica mezcla de lo nuevo y lo antiguo.

"Llegué ahí —relata—, a un palacio bellísimo, y fui conducido por Gerolamo a un salón, en cuyo extremo estaba el diablo sentado, vestido de capitán, con un sombrero negro con penacho rojo, con una cabellera negra y la barba negra bifurcada como dos cuernos; en la cabeza se le veían dos cuernos como de cabra, los pies como de burro, y en la mano traía una horqueta; en seguida Gerolamo me dijo que debía reverenciarlo, lo cual hice, moviendo los pies como se hace en el Santísimo Sacramento." El diablo le preguntó: "Gentilhombre, ¿viniste para servirme?" "Sí, señor", respondió Giovanni. Pero respondiendo a las precisas preguntas del inquisidor exclama: "No hice votos, ni promesas, ni juramentos. No me hizo renegar de la Santísima Trinidad, ni de Jesucristo, ni de la Santísima Virgen, ni de nadie más, sino que sólo me obligó a pisar una cruz que había por allí."

El inquisidor recuerda a Sion que en su declaración anterior había descrito cómo había sido marcado por el diablo. El benandante lo admite y agrega otros detalles: "Fui llamado por ese demonio, que me dijo que renegara de la Santísima Trinidad, pero yo me negué a hacerlo y entonces él dijo: 'Quiero marcarte', y sin levantarse tomó la horqueta que traía en la mano, la metió al fuego que había en el suelo al alcance de su mano, y me marcó en el muslo derecho en la parte de atrás." ¿Pero por qué motivo había sido marcado? Aquí Sion se contradice: en su mente, las connotaciones diabólicas de la brujería y las dudas ligadas al mito de los benandanti se confrontan, neutralizándose mutuamente. Acababa de decir que el diablo lo había marcado para castigarlo por no renegar de la Trinidad; ahora, por el contrario, declara que le imprimió aquella marca "para que [...] se convirtiera en su vasallo y lo obedeciera". Y como impelido por esa respuesta afirma (contradiciéndose nuevamente), que se le sometió para toda su vida. Pero el inquisidor no reacciona ante estas afirmaciones, como tampoco reacciona al día siguiente, cuando Giovanni Sion agrega a su descripción del sabbat el elemento, hasta

ahora casi ausente, del vituperio y la parodia de las ceremonias eclesiásticas. Dice que el demonio "orinaba y luego rociaba la orina como si fuera agua bendita y cada vez que le hacía hacer el juramento"; además les pedía a las brujas que, cuando fueran a comulgar, se robaran el Santísimo Sacramento para después hacer brujerías, y que también se robaran los santos óleos para freír la hostia y usarla para lo mismo.[16]

Por tercera vez el inquisidor deja en libertad al benandante, quizá con la intención de retomar el interrogatorio. Esta indulgencia con un individuo que ha confesado su participación en el sabbat, que ha rendido reverencia al diablo, prometiéndole servirlo de por vida, y ha vituperado la cruz, no puede dejar de sorprendernos. Dieciséis años antes los jueces venecianos de Maria Panzona, a pesar de su escepticismo respecto a la autenticidad de los encuentros nocturnos, se habían comportado con mucha mayor severidad. Quizás influían sobre el comportamiento de los jueces de Sion las declaraciones de arrepentimiento que hizo al inicio del proceso o su colaboración con el Santo Oficio. De cualquier forma, todo intento de interpretar la singular benevolencia del Santo Oficio hacia Sion debe limitarse a conjeturas más o menos estériles. El 29 de agosto de 1634, de hecho, después de una serie de indagaciones acerca de Grisola y otras mujeres sospechosas de hechicería, el proceso pasa del Santo Oficio a la justicia secular. ¿Qué sucedió? Renunciando formalmente a proseguir el proceso, el inquisidor declaraba que Antonio Diedo, delegado de Cividale, había intervenido ante él pidiéndole que "cese el desarrollo de este proceso judicial ya que, habiendo considerado sus méritos y sus características, resuelve que no le corresponde al Tribunal de la Santa Inquisición darle conclusión, según las leyes y los decretos de la Serenísima República de Venecia y especialmente en atención a la ordenanza precisa que en ese respecto le fue dada recientemente a él mismo por el Serenísimo Príncipe en sus cartas ducales". Hubo, pues, una intervención apremiante por parte del dux para que la autoridad secular se hiciera cargo del cumplimiento del proceso. El inquisidor obedeció a la imposición (seguramente porque no tenía alternativa) y encomendó al proveedor, a petición suya, las copias de las actas del proceso "contra ciertas mujeres de quienes se sospecha que son brujas y llevan a cabo maleficios". No se hacía ninguna mención al benandante Giovanni Sion.

¿Con qué argumentos había inducido el procurador de Cividale al Santo Oficio a renunciar a su competencia en materia de procesos de brujería? El inquisidor mismo lo declara: "en vista de que en el mencionado proceso

[16] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630...", proc. núm. 859, cit., ff. 24*v*-25*v* (nótese que sólo cuando el inquisidor retoma el interrogatorio de los textos recomienza a su vez la numeración de las fojas del proceso).

no existe herejía ni apostasía ni asuntos relacionados con la apostasía, así como tampoco abuso de los sacramentos ni de los objetos sacramentales... transfirió y entregó las ya mencionadas actas del proceso al ilustrísimo señor provisor".[17] Ésta era, precisamente, la regla para esa materia; pero, aun considerando que se aplicaba muy rara vez, su relación con el caso que nos ocupa parece más que dudosa. ¿Es posible que en las confesiones de Sion no se aludiera a los crímenes de apostasía y abuso de objetos sacramentales (por no hablar de herejía "de brujería", sobre la cual faltaba acuerdo entre los propios canónigos)?[18] Si la cautela de Venecia en materia de procesos de brujería y la tendencia a sustraerlos en cuanto fuera posible a la autoridad inquisitorial eran —como ya hemos dicho— tradicionales, y reflejaban la tendencia de la Serenísima a salvaguardar a cualquier precio su propia autonomía judicial de toda interferencia extraña,[19] en este caso la renuncia (aunque fuera forzada) del Santo Oficio no puede dejar de sorprendernos, ya que se trata del primer caso de auténtico sabbat sometido al tribunal inquisitorial de las diócesis de Aquileia y Concordia. ¿Será que el inquisidor había considerado las confesiones de Giovanni Sion como extravagancias no condenables? Seguramente hubo algunas opiniones en este sentido, ya que don Pietro Martire, al enviar al benandante a Cividale, sintió la necesidad de escribirle al vicario del inquisidor: "Esté cierta Su Paternidad muy Reverenda que está muy bien de la cabeza, y quien dice que está loco dice falsedades." Esta hipótesis, que eventualmente podría explicar también la decisión, tomada en cierto punto por el inquisidor, de quitar el proceso de las manos del vicario para recomenzar desde el inicio el interrogatorio de los testigos, se contradice por las largas indagaciones acerca de las mujeres que Sion afirmaba haber visto en carne y hueso en el sabbat. Estamos, en resumen, frente a una serie de contradicciones debidas a nuestra ignorancia del motivo de la renuncia del inquisidor a favor de la autoridad secular. Tal vez un proceso posterior pueda echar luz sobre este problema.

6. El 15 de abril de 1642 una mujer de Basaldella se presenta espontáneamente ante fray Ludovico da Gualdo para denunciar como benandante a un campesino de Santa Maria la Longa, de nombre Michele Soppe. Pocos días antes había llamado a éste "para que viera a una hijita suya de ocho meses que estaba enferma; llegó, la vio y dijo, con sólo mirarla: " 'De aquí a la Pascua no la puedo curar'; y se fue." Ésta es la primera de una larguísima serie de denuncias contra Michele Soppe. El 2 de junio del mismo año un campesino

[17] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630 ..", proc. núm. 859, cit., f. 45v.
[18] Véase supra, p. 40, nota 30.
[19] Véase supra, p. 102.

de Cussignacco declara al inquisidor que Soppe "va continuamente por el pueblo señalando a los enfermos y les aplica remedios para aliviarlos, y además dice quiénes han sido embrujados, de qué manera y quién ha realizado el maleficio". Uno de los campesinos curados por Michele va por todos lados diciendo: "Si no hubiera sido por el benandante, yo estaría muerto". Por su parte, Michele declara públicamente: "Si no fuese por mí, porque los he sanado, estarían muertos más de cuarenta." El campesino concluye su testimonio declarando que denuncia a Soppe "porque hacía poco había sido encerrado en prisión por benandante un hombre de Udine; me pareció bien denunciarlo para que se castigue a estos pícaros engañadores".

Igual que los otros benandanti, Michele Soppe provoca animadversión con sus acusaciones. "Va pregonando —lamenta un sacerdote de Cussignacco, don Giambattista Giuliano, que el 22 de agosto de 1642 compareció ante el inquisidor— que ésta o aquella pobre mujer es bruja, con mucho escándalo y daño para esas pobres mujeres que son señaladas por él, y perdición para aquellos que le creen." Para eliminar esa plaga Giuliano y el párroco de Cussignacco fueron a casa de Michele "para saber primero de su boca cómo hacen sus maleficios las brujas y cómo los remedia él". El benandante respondió, "pero con palabras confusas e intrigantes"; entonces el párroco le prohibió continuar con su actividad, amenazándolo con un castigo. Sin inmutarse, Michele refirió que había dicho que un fraile lo había examinado y "le había dado licencia para ejercer su oficio —y agregó que— si fuera llamado iría, de otra forma no".[20]

No obstante estas denuncias el Santo Oficio no intervino. Pasan cinco años. El 19 de enero de 1647 se presenta ante el nuevo inquisidor, fray Giulio Missini da Orvieto, un campesino de Tissano de nombre Giambattista Biat. Éste tiene un hijo, Giacomo, gravemente enfermo, víctima —él cree— de un maleficio. Michele Soppe, a quien se había dirigido para pedir ayuda, aceptó curar al muchacho a cambio de cuatro ducados. "No teniendo yo los cuatro ducados para darle a Michele —dice Biat— le ofrecí trabajar para él o hacer que trabajara mi hijo cuando estuviera sano, en su casa o en las tierras de Giovanni Terencano, y el tal Giovanni se obligaría a pagar los cuatro ducados a Michele como fruto de nuestro trabajo, siempre y cuando esperara hasta las cosechas." Pero Michele no quiso aceptar el trato: "Quería la mitad del dinero al momento, y por el resto esperaría hasta la cosecha." No hubo manera de convencerlo y, a falta de algo mejor, Biat debió recurrir a un exorcista, el párroco de la iglesia de San Giacomo de Udine, el cual declaró que

[20] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642 a n. 917 usque ad n. 930 incl.", proc. núm. 918, ff. 1r–3v.

el muchacho no estaba enfermo por causas naturales sino por una brujería. Obviamente el testigo está lleno de odio hacia Soppe: "Yo lo tengo por un desgraciado, por un pobre diablo y un benandante", dice, y explica, respondiendo a una pregunta del inquisidor: "Benandanti son aquellos que van con las brujas, por lo que he escuchado."[21]

En el proceso de Giovanni Sion hemos visto arraigarse en el ánimo de los benandanti (si bien con cierta resistencia) la conciencia de una similitud entre ellos y los brujos; mas, para quienes se dirigían a los benandanti buscando cura para sí mismos o para sus familiares, la asimilación de las dos nociones estaba en gran medida completa. El comportamiento despiadado —fruto, sin duda, de los rigores de una vida miserable— de hombres como Michele Soppe no podía atenuar la asimilación de los benandanti con los brujos.

Pero en su obra de curanderos los benandanti terminaban inevitablemente, por motivos casi de competencia, confrontándose con los exorcistas, cuya actividad, sobre todo en esta primera mitad del siglo XVII, no conoce descanso (la extraordinaria difusión de manuales como el de Menghi es un indicio elocuente).[22] En la declaración, ya más o menos examinada, de Giambattista Biat ya se encuentran indicios de este paralelismo de funciones entre benandanti y exorcistas (con una clara preferencia a favor de los primeros). El mismo motivo aparece en una declaración del 15 de agosto de 1648. El día anterior el inquisidor fray Giulio Missini, con la asistencia del patriarca Marco Gradenigo y de otros personajes, finalmente había decidido preparar un proceso informativo sobre el caso de Michele Soppe. El primero en ser interrogado es un párroco de Udine, don Francesco Centrino, que cuenta que, cuando se dirigía con el difunto párroco de Santa Maria la Longa a exorcizar mujeres y niños embrujados, se topó con muchos individuos que "tenían fe y creían" en Michele Soppe. "Habiéndolo visto —dice— le exigí al hombre ése que ya no viniera ni practicara en tal manera y formas en mi jurisdicción, y después de esto nunca más se dejó ver por acá, que yo sepa; y exhorté a mi pueblo a ya no creerle porque era un farsante."[23]

Esta declaración, acompañada de varios testimonios de campesinos habitantes de Tissano y de los pueblos vecinos, que confirmaron que Michele Soppe era considerado por todos un "brujo" ("no quiero mal a Michele", decía

[21] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 14*v*-15*r*.

[22] En Menghi, además de una alusión a L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, t. VI, Nueva York, 1941, p. 556, puede verse el desfucido ensayo de M. Petrocchi, *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento*, Nápoles, 1957, pp. 13-27.

[23] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., f. 17*v*.

uno de ellos, sino "a sus malas obras, porque hacer esas brujerías es peligroso para todos nosotros, por eso en el pueblo todos estamos disgustados"), induce al Santo Oficio a interrumpir esta lluvia de denuncias y de lamentos que duraba ya varios años. El 21 de mayo de 1649 (como se ve, tampoco bajo esta circunstancia la Inquisición desmintió su tradicional lentitud en materias similares) Michele Soppe es arrestado y encerrado en prisión, donde se le sostiene a expensas del Santo Oficio "a causa de su pobreza". Mientras tanto continúan los interrogatorios por su causa, perfilando cada vez con mayor nitidez su figura y su actividad. Entre otros, un campesino de Tissano que era su amigo relata: "Cuando veníamos a Udine con las carretas de sal e íbamos en Poscolle a la Oficina de la Sal, el tal Michele se quedaba ahí y daba la vuelta por Udine, por lo que nos contaba, para ganar dinero; y cuando regresaba con nosotros nos decía que había ganado dos liras o una, o a veces cuatro o tres, más o menos, y decía que lo ganaba en virtud de su elocuencia; no sé cómo se lo ganaría, pero siempre nos enseñaba su dinero. No sé nada más."[24]

Pocos días después de su arresto Michele hace una serie de confesiones en materia de brujería al capitán de la cárcel, para que se las refiera al inquisidor; el 2 de junio, por fin, pide comparecer directamente ante el inquisidor. Pero el día siguiente es de mercado en Udine y fray Giulio Missini, seguramente para evitar un estallido de indignación popular contra los benandanti durante el recorrido de los presos de la cárcel hasta el tribunal del Santo Oficio ("para evitar un tumulto y posibles peligros debido al ya mencionado mercado si el también ya mencionado Michele fuera conducido de la cárcel hasta la sede del Santo Oficio"), ordena que el transporte se haga solapadamente.[25] Es un detalle que dice mucho sobre los rasgos que poco a poco asume la figura del benandante en la mentalidad popular.

7. Después de un brevísimo preámbulo, durante el cual declara que supone que fue arrestado bajo la acusación (falsa) de haber embrujado y asesinado al hijo de su actual patrón, Michele Soppe traza, espontáneamente y sin ningún titubeo, un amplio cuadro de las actividades de las brujas:

"Las brujas se encuentran en todo el mundo, ellas hacen maleficios y se comen a los niños [...] Van por aquí y por allá, por todas las casas que quieren sin ser vistas por nadie, y hacen sus brujerías con las que hacen que se consuman los niños poco a poco, y al final los matan [...] Hay bastantes brujas en Friul, más de un centenar, pero yo no puedo nombrarlas porque no sé sus

[24] *Ibid.*, ff. 10*r*, 29*v*.

[25] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642 ..", proc. núm. 918, cit., f. 33*r*.

nombres, aunque es verdad que las veo todos los jueves en la noche en la congregación de las brujas [...] a la cual voy con otros hombres benandanti como yo, y vamos al prado circular que está hacia Malizana, donde el demonio, en forma de asno con cuernos, pero sin la cruz en el lomo que tienen los asnos, se reúne con brujas y brujos. En la congregación se baila y se come; todas las brujas van [...] a besarle el culo al diablo y después el diablo les da autorización para hacer el mal, o sea brujerías, ser capaces de hacer que se consuman las criaturas, hacer caer tempestades y ya que el demonio les da autoridad para hacer maldades, es necesario que las hagan, porque si no, a la siguiente congregación el diablo les pide cuentas y si no las hicieron, las golpea con las escorias, que son leños con fuetes." Y, después de dudar un poco, agrega con gravedad: "Como yo he dicho la verdad, ustedes sin tardanza me darán muerte." Fray Giulio Missini lo exhorta a decir la verdad, para descargar su conciencia y no provocar la ira divina, pero el benandante lo interrumpe: "Padre, sí, diré la verdad, pero no entiendo lo que dice, porque no habla friulano."[26]

Hace falta que Missini, que es de Orvieto "para satisfacer al campesino que ha sido citado a comparecer y, así, dirigirse a él en su lengua materna", encuentre para la sesión "un intérprete originario del Friul, que sea religioso, de buena reputación y también de buena condición social", en la persona de un novicio franciscano. Así pues, a las barreras sociales, culturales y mentales que se interponían entre los inquisidores y los benandanti, podía agregarse, como en este caso, una barrera lingüística. Es necesario tomarlo en cuenta al juzgar la acción pastoral de los inquisidores y los predicadores, provenientes, la mayoría de las veces, de regiones lejanas, frente a un grupo de fieles compuesto en gran parte de campesinos, como Soppe, incapaces de entender, aún a mediados del siglo XVII, una lengua que no fuese "la lengua materna", es decir, el friulano.[27]

El discurso de Michele Soppe dibuja, según se ha visto, una imagen del sábbat diabólico en el que están incrustados, como fósiles, elementos pertenecientes a creencias que se vinculan tardíamente con el sabbat; así, "el demonio en forma de asno [...] pero sin la cruz en el lomo que tienen los asnos", remite a la afirmación de una secuaz confesa de la sociedad de Diana, procesada en Milán a finales del siglo XIV: "toda especie de animales, con excepción de los asnos, ya que portan la cruz, acuden a esa sociedad".[28] Pero, ¿qué función tienen los benandanti en este marco? ¿Su asimilación con los brujos es ya absoluta?

En realidad el conjunto de creencias que gravitan en torno a los benandanti estaba demasiado enraizado en la mentalidad popular como para

[26] ACAU, S. Oficio. "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 33*v*-34*r*.

[27] Véase también más adelante, p. 160.

[28] ASCM, Sentenze del Podesta, vol. II, Cimeli núm 147, f. 51*r*; véase también G. Bonomo, *Caccia*. .. cit., pp. 102-104.

disolverse en el curso de pocos años. Como Maria Panzona y Giovanni Sion, también Michele Soppe, aun sin tener conciencia de ello, intenta salvar su autonomía de benandante de la actividad diabólica de las brujas; en el sabbat, dice, ellas van con el diablo "una a una para besarle el culo; pero los brujos, que están con las brujas, no, ni tampoco los benandanti, que están separados de las brujas". ¿Cómo se justifica la capacidad de los benandanti —la única que hasta entonces los distinguía— para sanar a los embrujados? Michele busca confusamente una explicación: "Las brujas y brujos pueden hacer y deshacer hechizos, si quieren, y los benandanti, cuando pueden reparar los hechizos lo hacen; si no, deben tener paciencia. Cuando los benandanti quieren conjurar el maleficio encuentran a la bruja que lo hizo, le ruegan que lo deshaga y ellas lo hacen": así lo ha hecho él muchas veces. Y, todavía tratando de distinguir a los benandanti de los brujos, reinterpretando las viejas creencias: "Además, las brujas se conocen entre ellas y son conocidas por los benandanti porque tienen una señal bajo la nariz, una cruz, que no es vista por los demás. Las brujas y los brujos adoran al demonio en sus danzas, pero los benandanti no lo hacen."[29] Como se ve, la antigua oposición entre brujos y benandanti, defensores de la fe del diablo los primeros, de la fe de Cristo los segundos, opera todavía de manera muy débil, aunque los benandanti la ignoren.

Después de un exhaustivo recuento de las curaciones efectuadas por él para deshacer maleficios de unas brujas que conocía bien, por haberlas visto en la "congregación", Michele, por lo avanzado de la hora, es reenviado a prisión.

8. Hasta ahora hemos buscado delinear el lento proceso para hacer corresponder las características de los benandanti con las de los brujos, prescindiendo de la evolución de la brujería misma, o mejor dicho —ya que no se puede hablar de una evolución de la brujería posterior al estadio cristalizado e institucionalizado del sabbat— de la actitud generalizada hacia ella. Entre finales del siglo XVI y mediados del XVII esta actitud cambió profundamente. Una postura como la de Wier ya no era rara; protestantes como Godelmann y católicos como von Spee pusieron mucho énfasis en combatir la creencia en la autenticidad del sabbat y el vuelo de las brujas. El progreso de la medicina provocó cada vez con mayor frecuencia que se percibiera a las brujas y a los endemoniados sólo como pobres mujeres víctimas de alucinaciones e individuos melancólicos.[30] Es cierto que la vieja actitud hacia la brujería no

[29] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., f. 35r.

[30] Véase S. R. Burstein, "Demonology and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", en *Folk-Lore*, vol. 67,

desapareció de golpe; por el contrario, en casi toda Europa (y en particular en Alemania) las primeras décadas del siglo XVII vieron precipitarse como nunca las persecuciones contra las brujas, persecuciones que, no pocas veces a causa de su propio desenfreno, terminan por engrosar las filas de los escépticos y por dar nuevos cauces a las polémicas. En todo caso, aunque sin considerar a los habitantes del campo, quienes permanecen por largo tiempo completamente ajenos a esta nueva actitud, la resistencia de los representantes de la vieja mentalidad fue tenaz. Un ejemplo es la declaración del dominico Pio Porta, exorcista y prior del convento de San Pietro Martire, en Udine. El 4 de julio lo manda llamar el inquisidor fray Giulio Missini para obtener de él una opinión acerca del carácter diabólico de la enfermedad de Giacomo Biat, el joven que Michele Soppe se había negado a curar. El fraile aprovecha la pregunta que le hacen para lanzar una patética y violenta exposición contra los tiempos que corren.

"Son tales y tantas —dice— las ocupaciones que se me imponen cada día en este asunto de las brujas y los brujos, que en realidad no recuerdo los detalles que me cuentan a mí, como exorcista designado por el ilustrísimo y reverendísimo monseñor patriarca para auxiliar a los pobres hechizados de esta ciudad y diócesis; éstos son tan numerosos que serían necesarios no dos, sino 21 exorcistas para satisfacer sus necesidades." De hecho, él mismo está ocupado con sus tareas en la parroquia, mientras que el otro exorcista, el cura de San Giacomo, viejo y cargado de obligaciones, difícilmente puede "satisfacer las necesidades de tanto miserable embrujado que se halla en esta región". Pero éstas no son las únicas ni las mayores causas de angustia para Porta. "Y para decir la verdad con toda sinceridad y reverencia —agrega—, quedo no poco asombrado de que no se prevean tales excesos, con enorme daño para esta patria; y porque acaso no se pone remedio eficaz muchos no creen en este mal; yo, aun sabiéndome insuficiente, más que cualquier otro en esta profesión, confiado en la ayuda de Dios me ofrezco a dar muchas pruebas en presencia de los señores médicos y de cualquier otro sujeto que reclamase estar presente, y mostrarles que no son debilidades de mujeres ni

marzo de 1956, pp. 16-33. Naturalmente, la persecución había provocado desde el inicio oposiciones más o menos esporádicas. Pero en la segunda mitad del siglo XVI el escepticismo acerca de los procesos de brujería debía estar bastante difundido en algunas zonas, a juzgar por la renuncia pronunciada el 18 de marzo de 1581 por un habitante de Challant: "Abjuro, reniego y detesto el error de herejía, o bien infidelidad, la cual, falsamente y con mentiras, consiste en creer no tener ninguna herejía, hechizo, maleficio o pecado en la tierra, y dice y afirma que ninguno debe creer en herejías, hechizos ni maleficios ni hacer ningún perjuicio a las criaturas, tanto racionales como irracionales, con ayuda del diablo; esta infidelidad va expresamente contra la determinación de la Santa Madre Iglesia Romana y de los santos doctores, contra las mismas leyes imperiales, que exigen que estos delincuentes sean quemados" (TCLD, ms. 1226, s. I, vol. 30., f. 454*r*). El proceso se llevó en presencia del fraile dominico Daniele de Bonifacio, vicario del conocido Cipriano Uberti, inquisidor de Vercelli, Ivrea y Aosta.

caprichos de frailes, sino enfermedades reales, causadas únicamente por la brujería, que obligan a mucha gente a guardarse en su lecho durante largas enfermedades incurables, e incluso que muchos, exclusivamente a causa de la brujería, están poseídos y obsesionados por el Demonio. A todo esto me ofrezco pues, repito, y a hacérselo saber a cualquier persona católica."[31]

Sólo después de este largo preámbulo el exorcista responde a cuanto se le ha preguntado. Afirma que el joven Biat está embrujado, y que el autor del maleficio debe ser el benandante actualmente prisionero en el Santo Oficio, Michele.

Todos estos testimonios nos muestran a Michele como un brujo insolente y despiadado. En cambio su último patrón, Domenico Tobia, interrogado el 16 de junio de 1649, declara considerar a Michele "joven honrado, de bien y devoto". Es verdad, agrega Tobia, que dicen que es benandante (que "en nuestra lengua friulana quiere decir aquel que sale de noche con las brujas"), pero "yo no lo tengo por tal [...] No lo conozco por hombre capaz de aliviar nada, ya sea por necio o por bufón [...] Lo tengo por hombre torpe, y a quienes lo llamaban para curar a los enfermos les decía que yo no lo consideraba alguien que supiera hacer esas cosas, y que no se debía creer, aunque todos dijeran que era benandante." Y aquí perfila un retrato del hombre piadoso y timorato que es Michele Soppe: "Cuando no estaba fuera en Pascua y estaba en casa en invierno o en tiempo de lluvia, iba siempre a misa; hacía la señal de la cruz cuando sonaba el Ave María, rezaba el Ave María, persignándose primero y dejando descansar los bueyes del arado durante ese tiempo, bendecía el pan y agradecía a Dios después de comerlo; cuando salía para ir a misa llevaba el rosario en la mano, en la iglesia era tranquilo y devoto, rezaba el rosario y, en fin, hacía todas las cosas que hacen los buenos cristianos."[32]

9. Sin embargo la de Tobia es la única declaración favorable a Michele. Hay un verdadero coro contra él; algunos dicen que "podía hacer mucho mal y prodigios, que podía provocar tempestades cuando quería, aunque hubiera cielo claro, sol y buen tiempo"; algunos lo oyeron jactarse de poder "molestar a quienes deseara con artes diabólicas y enfermarlos con maleficios, hasta consumirlos y matarlos", sin que pudieran "ser liberados por ningún sacerdote si él no quiere".[33] Otros subrayan la dureza de Soppe al negarse a curar al hijo de Biat; a las mujeres que se lo imploraron diciéndole "¡ay de tu alma!", él

[31] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 37*r-v*.
[32] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 39*r*-40*r*.
[33] *Ibid.*, ff. 41*r*-42*r*.

les respondió: "Diablo, yo no tengo en cuenta el alma", y a la madre del enfermo le dijo brutalmente: "Si no puedes darme cuatro ducados para aliviar a tu hijo, ve a comprar cuatro tablas para hacerle una caja y enterrarlo."[34] De esta forma la metamorfosis de los benandanti en brujos está casi completa: ya no se consideran defensores de los niños y de las cosechas; sólo se preocupan de obtener beneficios de su doble poder, de hacer y deshacer los maleficios. Algunos extranjeros se acercaron a Michele para pedirle que fuera a otra región a curar a ciertos embrujados, pero inútilmente. "Dios es testigo —exclamó cuando se marcharon decepcionados— de que quien me hace una a mí, no me hace otra. Estos extranjeros querían que yo fuera a su villa a curar unos embrujados, pero yo no quiero ir ahí, porque en ese mismo poblado alivié de brujería a una criatura y no me pagaron; no quiero ir otra vez; por el contrario, me apetece hacer regresar el embrujo a la criatura que alivié." Resumiendo muy bien la opinión general de los careos sobre Michele, una campesina de Tissano declara que "todos dicen que es brujo y más que brujo, porque no sólo puede hacer maleficios, sino también deshacerlos".[35]

10. El primer interrogatorio de Michele Soppe había dejado algunas lagunas, residuos de la contradicción entre la creencia en los benandanti y en la brujería. No está claro, en particular, cómo los benandanti, a través de la simple participación en el sabbat, adquirían el poder, sin duda de origen diabólico, de curar a los embrujados. En el interrogatorio del 24 de julio el inquisidor busca nuevamente resolver esta contradicción. Michele replantea la explicación antes propuesta: "Fui a buscar a la bruja que había hecho el maleficio a la criatura aquella, le rogué que lo deshiciera y ella, por amor a mí, lo deshizo, y eliminado el maleficio la criatura sanó." El inquisidor manifiesta su incredulidad. "Sí, padre —insiste Michele—, todas las brujas, por el amor que me tienen, deshacen los maleficios a toda persona que yo quiera sanar, y ninguna bruja me ha contradicho jamás." Pero ¿cómo, por qué, inquiere el fraile, lo obedecen las brujas? En este punto Michele estalla en llanto y desesperadamente repite al implacable inquisidor la esencia de sus creencias: "Estoy atado a eso [...] Yo soy benandante, y todos los benandanti imploran a las brujas que deshagan los maleficios que ellos quieren. Cuando están bailando las brujas adoran al diablo, pero los benandanti adoran a Dios. Las brujas y los benandanti van al baile con el diablo, pero sólo las brujas hacen maleficios, no los benandanti; si los benandanti pueden implorar a las brujas que deshagan sus

[34] *Ibid.*, ff. 44*r*, 52*v*.

[35] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit. ff. 52*v*-53*r*, 49*v*.

hechizos, bien, si no, deben tener paciencia. Las brujas le besan el culo al diablo durante el baile y hablan bastante con él, pero los benandanti no le besan el culo y le hablan poco." Michele no sabe nada más. Las contradicciones de su discurso —inmediatamente notadas por el inquisidor— van mucho más allá de su persona; en realidad, caracterizan a todo el intrincado recorrido del mito de los benandanti a la brujería. ¿Qué deben pensar los benandanti? ¿Cómo deben interpretar los elementos contradictorios de sus encuentros nocturnos? ¿Son secuaces del diablo, ya que van en sueños al sabbat, u hombres de bien, que se dedican a deshacer los maleficios hechos por brujas y brujos? En sus respuestas, requeridas por el insistente interrogatorio del inquisidor, Michele Soppe busca a tientas responder a estas preguntas: ¿qué es un benandante?; ¿cómo se convierten en benandanti?, ¿cómo curan los benandanti a los embrujados?

"Las brujas, justo después de hacer un maleficio y de que la criatura comienza a consumirse, me lo dicen de inmediato." ¿Dónde te lo dicen? ¿Por qué te lo dicen?, indaga el inquisidor. "El diablo quiere que todas las brujas me digan a mí y a todos los benandanti todas las hechicerías que hacen", intenta responder Michele. Pero, ¿por qué quiere eso el diablo? "Yo no sé otra causa, quizás así le gusta al diablo", es la impaciente respuesta de Michele. El interrogatorio se pierde en detalles de menor importancia.

En la noche el fraile vuelve a insistir, implacable, con su pregunta: ¿Sabe reconocer a los embrujados? Testarudamente Michele retoma (con una ligera variación) el camino que ya ha recorrido, aunque sabe que no tiene salida: "Yo no sé deshacer los hechizos, nunca los he deshecho, y si he curado a los embrujados ha sido porque las mismas brujas que los hicieron los deshicieron por amor a mí." Pero ¿por qué lo obedecen las brujas? Michele tiene una iluminación: "Me obedecen porque tienen miedo de que yo las descubra y de que por eso la justicia las queme." Pero el fraile le sale rápidamente al paso: ¿Acaso es lícito para los buenos cristianos "entablar conversación con las brujas, especialmente durante su reunión, y obedecerlas"? (o sea que los benandanti no son buenos cristianos). En ese momento emerge de la memoria de Michele Soppe una justificación más antigua: "Yo nací con ese destino, y es necesario que vaya con las brujas, no puedo evitarlo." ¿De qué destino se trata?, pregunta el inquisidor. Y Michele: "No sé qué sea ese destino, pero mi madre me decía que yo había nacido con camisa." Michele no recuerda bien; son más que nada recuerdos mecánicos, que no se vinculan con el presente. El fraile lo detiene: estas cosas no son ciertas ("no vienen al caso") y de ninguna manera pueden violentar la voluntad del hombre.

De pronto fray Giulio le pregunta al benandante si piensa que aquellos

que en vida "entablan conversación con las brujas y con el demonio" pueden esperar la salvación de su alma. "Yo pienso —dice Michele— que si ellos no hacen penitencia, ni se confiesan, no pueden ir al paraíso, sino que van al infierno." Pero él, Michele, objeta el inquisidor, está precisamente en esa condición: no se ha liberado en la confesión de sus errores, no ha hecho penitencia; ¿qué cree que le espera? El benandante replica: "Yo creo que Dios me tendrá misericordia, porque ha muerto en la cruz por todos nosotros." Pero Dios da lo que se merecen a los buenos y a los malos: ¿espera salvarse teniendo tratos con el demonio? "No, señor", responde, confundido, Michele.

En este punto el fraile asesta el golpe definitivo, pero para Michele es casi una luz, una salida del laberinto en el que ha vagado por tanto tiempo. ¿Ha realizado un pacto con el demonio?, le pregunta fray Giulio. Para él todo está claro desde hace tiempo, pero ahora se ha vuelto claro para Michele. "Sí, padre, hice un pacto con el diablo y le prometí mi alma." ¿Dónde, cuándo? ¿Había testigos? estalla el inquisidor. Y Michele, como liberado:

"El lugar fue un campo cerca de Malisana, durante el baile y la conversación de las brujas, en aquel prado donde se reúnen, alrededor de dos años después de que comencé a ir al baile. Fue en presencia de todas las brujas y los brujos que estaban ahí reunidos. La manera fue ésta: el diablo me preguntó si yo quería darle mi alma y él a cambio me concedería todo lo que yo quisiera; y a esa petición le respondí que le daba mi alma, como en efecto lo hice, por mi propia voluntad. Y no fue sólo esa vez [...] en el mismo lugar, con la presencia de todos los brujos y brujas, un mes después ratifiqué la promesa que le había hecho al diablo, y de nuevo le prometí mi alma. Además, inducido por el diablo, dos veces renegué de Jesucristo y de su santa fe; cada vez que fui al baile de las brujas le besé el culo al diablo como hacían ellas y los brujos, e hice todo lo que hacían los demás. Además, adoré al diablo cada vez que los demás lo adoraban, en el baile, uno de cada dos jueves, o sea, dos sí y dos no. Todos se arrodillaban frente al diablo que tenía forma de asno, y él nos mostraba el culo y nosotros adorábamos el culo y la cola del diablo, y la adoración duraba aproximadamente un cuarto de hora, y nosotros teníamos las manos juntas en el pecho. Además, cuando el demonio me hizo renegar de Jesucristo y de su fe, me hizo patear una cruz en el mismo baile en presencia de todas [las brujas] y todos los brujos, igual que lo hicieron ellos; y la cruz tenía un palmo de altura, sin crucificado, de madera llamada "viburno", con la cual se hacen las cruces el día de la Ascensión, se llevan a la procesión y luego se ponen en los campos para alejar las tempestades."[36]

[36] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 64*r*–65*v*. El problema de los interrogatorios sugestivos

Con esta confesión se resolvieron las contradicciones anteriormente señaladas: los poderes de los benandanti son de origen diabólico, y los benandanti no son otra cosa que brujos. De los combates de los antiguos benandanti en defensa de la fe de Cristo se llegó a la apostasía de la misma fe confesada por Michele Soppe. Pero en la cruz pisoteada se reniega también, simbólicamente, del antiguo mito, ya que está hecha de ramas de viburno, como las cruces que se plantaban en los campos durante las procesiones de las rogativas para alejar las tempestades[37]; son emblems de fertilidad de los que se habían servido en el pasado benandanti como Gasparutto como armas en las batallas que tenían, en sueños, contra las brujas.

11. Sin que fray Giulio tenga que seguir interrogándolo, Michele Sop-pe, después de haber confesado su apostasía, declara haber matado, por órdenes del diablo, a tres niños, uno de los cuales era su sobrino. Describe sus delitos con macabro detalle: se metía en las casas en forma de gato "por gracia del diablo", se acercaba a los niños y les chupaba la sangre. "Me metí en la boca los dedos de la mano de mi sobrino, con los dientes le abrí la punta de los dedos, y de ahí le chupé la sangre que tenía en las venas y la escupí fuera de su casa, para que no la vieran; además le abrí las venas del corazón debajo del brazo izquierdo y le chupé la sangre por artes diabólicas." Luego confiesa que las curaciones que hizo las logró con la intervención directa del diablo: "A algunos embrujados —afirma— los curé haciendo que las brujas que los habían hechizado les quitaran el hechizo, pero la mayoría de los que curé lo hice como acabo de decir, llamando al diablo, y él iba cada vez que lo llamaba, aunque muchas veces no fue. Bueno, el diablo normalmente viene, y yo algunas veces le ordené y otras veces le rogué que hiciera lo que yo quería y el diablo siempre me obedeció, hizo todo lo que yo quería, y así, con una orden mía deshacía los maleficios de las criaturas que yo quería que sanaran, y se curaban." Pero una vez más las viejas creencias emergen de improviso, aunque se han vuelto más ininteligibles: "Yo llamaba a Satanás —dice Michele— llevando cuando mucho una rama de hinojo y a veces sin la rama de hinojo."[38] Así, el símbolo de la fertilidad que los benandanti imprimían sobre sus banderas se volvió una contraseña entre los benandanti y el demonio.

fue subrayado, creo que por primera vez, con particular lucidez y con base en una documentación muy interesante, por Soldan, *Geschichte der Hexenprozesse*, nueva edición a cargo de H. Heppe, I. Stuttgart 1880, pp. 384-393.

[37] Véase supra, pp. 51-52.

[38] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642. ", proc. núm 918, cit., ff. 66v, 70r-v.

12. Los interrogatorios de Michele Soppe se prolongan todo el verano sin gran novedad; finalmente, el 18 de octubre de 1649 el inquisidor asigna al acusado un abogado de oficio (Michele es demasiado pobre para pagar un abogado propio), que el 12 de noviembre extiende una súplica, implorando para el benandante, reo confeso, una condena que no sea la pena capital. El 4 de diciembre una copia del proceso llega a Roma, a la Congregación del Santo Oficio. Todo está listo para la sentencia. Pero de Roma llega, inesperadamente, una conminación a retomar la investigación. "Reverendo padre —escribió el cardenal Francesco Barberini al inquisidor de Aquileia el 11 de diciembre de 1649—, los delitos de Michele Soppe son gravísimos, pero no se le puede aplicar la máxima condena si no se encuentran los cuerpos del delito de los infanticidios que él ha confesado." Ordena al inquisidor esperar posteriores instrucciones de Roma, que no se hicieron esperar. Pocos días después (18 de diciembre) el propio cardenal Barberini especifica los motivos de la insatisfacción de la Congregación por la forma en que había sido conducido el proceso contra Soppe: "Deberá Su Reverencia hacer minuciosas diligencias judiciales para probarlos [los delitos de infanticidio] inquiriendo a los médicos que cuidaron a los niños cuando estaban enfermos, e interrogándolos diligentemente sobre las características de la enfermedad, y sobre toda la serie de males y accidentes, desde el principio hasta el final de la enfermedad, y reuniendo todos los exámenes para agregarlos al proceso, de manera que sea posible comprobar si los médicos pudieron juzgar, por impericia, que la muerte no sucediese por causas naturales sino por maleficios, y ver si otros médicos más expertos pudieran dar noticia de todos las etapas de la misma enfermedad y aun sin haber visitado a los enfermos pudieran reconocer si tal enfermedad tuvo causas naturales o sobrenaturales."[39]

Estos criterios, tan transparentes y a la vez tan lejanos de los que habían guiado a fray Giulio Missini en el curso del proceso contra Soppe, inspiraban desde hacía tiempo la actitud de la Inquisición romana frente a los juicios por brujería. La carta del cardenal Barberini no es, de hecho, más que una traducción literal (de las palabras: "Deberá por lo tanto [...] hacer minuciosas diligencias judiciales) de un fragmento de la célebre *Instructio pro formandis processibus in causis strigum maleficiorum et sortilegiorum.* Este breve escrito, redactado hacia 1620, tuvo una larga circulación manuscrita antes de ser publicado en 1655 por el teólogo de Cremona Cesare Carena.[40] Incluso antes de esta fecha el

[39] ACAU. S. Oficio, "Epistole Sac. Cong. S. Officii ab anno 1647 incl. usque ad 1659 incl.", ff. *72r-v.*

[40] Sobre la *Instructio* véase N. Paulus, *Hexenwahn und Hexenprozess vornehmlich im 16. Jahrhundert,* Friburgo y Breisgau, 1910, pp. 273-275. Más recientemente G. Bonomo (*Caccia...*, cit., pp. 294-298) ha subrayado su importancia, siguiendo a Tartarotti, y ha ofrecido información sobre su difusión. La *Instructio* fue incluida, en italiano y con algunos recortes y modificaciones, en E. Masini, en el apéndice a la ed. de 1639 de su *Sacro Arsenale* y, en forma íntegra y en el texto original

escrito inspiraba las directrices dictadas por los inquisidores de Roma sobre el tema, como lo testimonia la carta del cardenal Barberini a fray Giulio Missini.[41] Se puede suponer (aunque no tengamos ningún documento que lo certifique) que en el proceso examinado anteriormente contra el benandante Giovanni Sion la decisión de recomenzar desde el inicio los interrogatorios de los testigos, y de entregarle luego la causa al tribunal secular, se debía a presiones análogas ejercidas desde Roma. Pero se trata, como se ha dicho, de una mera hipótesis.

Salta a la vista cuál era el efecto de ruptura de la *Instructio* frente a las prácticas tradicionales de la Inquisición en los procesos de brujería. Se percibe desde las primeras frases: "La experiencia, maestra de todas las cosas, nos enseña claramente que a diario los múltiples clérigos, vicarios e inquisidores cometen gravísimos errores al levantar procesos judiciales contra brujas, hechiceras y practicantes de maleficios, atentando notablemente contra la justicia y contra las mujeres procesadas; esto ocurre a tal grado que en la Congregación General de la Sagrada, Santa y Romana Inquisición Universal contra la perversión hereje, desde hace mucho tiempo se ha observado que apenas en alguna ocasión hubo algún proceso de este tipo que haya sido levantado de manera correcta y legal." Escrita en el ambiente de la Congregación del Santo Oficio romano, la *Instructio* rechazaba la blanda actitud adoptada en las causas de brujería por la Inquisición española.[42] Sin discutir en un plano general los alcances de la brujería en sus varias formas —como es obvio, por otro lado, dado su carácter de advertencia—, el escrito, al recomendar extrema cautela a los jueces en este tipo de causas, ejerció en Italia una influencia muy notable. Especialmente después de la acción moderadora practicada por Roma, las condenas por brujería desaparecieron casi por completo de la península italiana durante la segunda mitad del siglo XVII, de manera que hacia finales del siglo el franciscano Sinistrari d'Ameno podía escribir que en Italia, contrariamente a lo que sucedía del otro lado de los Alpes, "en rarísimas ocasiones los inquisidores transfieren los asuntos de este tipo a las curias seculares".[43]

en C. Carena, en el apéndice a la ed. de 1655 del *Tractatus de officio sanctissimae Inquisitionis*, pp. 536-552 (véanse tambien las ediciones posteriores del *Sacro Arsenale* y del *Tractatus* de Carena). Carena, que declaraba haber encontrado "en nuestras tribunales de Italia cierto breve escrito de esta clase de argumento que había sido difundido por mano de los reverendísimos inquisidores" (p. 536) tituló la *Instructio Tractatus de strigibus*. (Para su circulación manuscrita véanse Bibl. Apost. Vaticana, Vat. lat. 8193, ff. 730*r*–749*v*; una reproducción parcial en Bibl. Vallicelliana, ms. G. 62. ff. 462*v* ss.. *Prattica per procedere nelle cause del Sant'Offizio*, cap. 8o., "De i sortilegi".) Un fragmento se publicó con su verdadero título en 1657 (véase A. Panizza, "I processi contro le streghe...", cit., en *Archivio Trentino*, VII [1888], p. 84, un ejemplar de esta rara impresión se encuentra en la biblioteca de la Universidad de Cornell, Ithaca, Nueva York) fue traducida en 1661 al alemán (esta traducción está publicada por A. Dettling, *Die Hexenprozesse im Kanton Schwyz*, cit., pp. 42-54).

[41] Pero véase también G. Bonomo, *Caccia...*, cit., pp. 299-300.

[42] Véase H. Ch. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, cit., t. IV, pp. 206-241.

[43] L. M. Sinistrari D'Ameno, *De la demonialité et des animaux incubes et succubes...*, publicado según el manuscrito original, descubierto en Londres en 1872 y traducido del latín por I. Liseux, 2a. ed., París, 1876, p. 258.

El 12 de marzo de 1650 el cardenal Barberini retomaba la pluma para escribirle al inquisidor de Aquileia. El proceso contra Michele Soppe había sido examinado nuevamente ante la presencia de los cardenales miembros de la Congregación del Santo Oficio y del propio papa Inocencio X. La conclusión había sido unánime, y Barberini la subrayaba con dureza: "parecía muy defectuoso, porque casi nada de lo que confesó se había verificado".[44] Exhortaba una vez más a que se interrogara a los médicos y a los familiares de los niños que Soppe afirmaba haber matado y a los individuos que había curado para comprobar la veracidad de los hechos señalados en el proceso. Pero ya desde el 4 de marzo fray Giulio Missini había retomado, luego de una larga interrupción, los interrogatorios de los testigos, adaptándose a las directrices prescritas desde Roma.

Primero fueron interrogados los testigos del caso de Giacomo Biat, el joven que Michele Soppe no quiso curar aun cuando afirmaba ser capaz de hacerlo, los dos exorcistas activos en la ciudad de Udine (uno de los cuales eran aquel fraile Pio Porta que habíamos visto defender la existencia de las posesiones diabólicas ante los médicos y los escépticos). La conclusión es unánime: el joven es víctima de un maleficio. Las opiniones de los médicos son contrarias. El septuagenario Pietro Diana, "hombre muy docto y erudito", declara, amparándose en la autoridad de Galeno y de Avicena, que el joven está afectado por "marasmo o consunción". No excluye sin embargo que el mal se deba a una causa demoniaca; para eso acude a los exorcistas ("Me pareció apropiado escribir a un médico acerca de la naturaleza de este mal, pero ya que no faltan quienes consideran que este mal tiene un origen oculto, incluso demoniaco, el juicio depende de otros, de aquellos que ejercen el venerado arte del exorcismo"), afirmando que el demonio, "Si Dios lo permite", tiene la capacidad de provocar tales efectos. El otro médico interrogado, Francesco Casciano, de 36 años, "médico público de Udine", diagnostica un caso de "emanciaciación de todo el cuerpo"; al inquisidor que le pregunta si la enfermedad se debe a causas naturales o no, responde secamente: "El médico no contempla sino los accidentes naturales en el cuerpo humano, morbosos o saludables, depende; no conoce ningún mal sobrenatural o generado por causas "no naturales", como tampoco yo puedo reconocer en el muchacho enfermo más que una enfermedad de origen natural o por causa natural, como ya he dicho."[45] Según vemos, las dos respuestas son muy diferentes; el origen de esta variación debe buscarse en los 34 años que separan generacionalmente a sus respectivos autores.

[44] ACAU, S. Oficio, «Epistole Sac. Cong. S. Offici...», f. 73v.

[45] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 89v-90r.

Pero no seguiremos detalladamente las actas del proceso. A partir del examen de los testimonios resulta que los padres del niño que Michele afirma haber matado no habían tenido ninguna sospecha de maleficio contra su hijo; además, cerca de Malizana no existe ningún prado similar a aquel donde Michele decía que ocurría el sabbat; el mismo Michele, en fin, se contradice con frecuencia al narrar sus propios delitos después de tanto tiempo.

Por fin, el 12 de julio de 1650 concluyen los interrogatorios. El inquisidor le pregunta a Michele Soppe (quien tiene más de un año encerrado en la cárcel de Udine) si quiere que el abogado que se le había asignado antes, Giovan Giacomo Pontenuto, le refiera el examen de los testimonios para su defensa. "Qué defensa quieren que yo haga —exclama desconsoladamente Michele— si no tengo a nadie que haya hecho nada por mí, ni que vaya a hacer nada."[46] Así, dos días después, Pontenuto presentaba una súplica al Santo Oficio, en la que "Michele de Santa Maria la Longa, benandante confeso" se declaraba arrepentido de las "enormidades" cometidas e imploraba a los jueces que lo enviaran "en una de las galeras de la Serenísima República a remar, con los pies herrados, hasta el último día de su vida". Pero esta súplica no fue escuchada. Michele Soppe permaneció cuatro meses más en la cárcel de Udine, esperando la sentencia. Evidentemente se aguardaban nuevas instrucciones de Roma, que llegaron el 29 de octubre de 1650. La causa de Soppe había sido discutida nuevamente en presencia del pontífice y de los cardenales miembros de la Congregación del Santo Oficio. Ésta es la conclusión comunicada por Barberini al inquisidor de Aquileia: "Hágase revisar por peritos a Michele Soppe para dictaminar si está mal de la mente, al menos en torno a las supuestas cuestiones de brujería. Una vez que se determine que está mentalmente sano, que se le someta a una ligera tortura para que se descubran sus intenciones. Si la tolera, que se le pida la abjuración de sus delitos y se le encierre en la cárcel según el arbitrio del inquisidor. De esa manera se pondrá fin a esta causa."[47] Pero los jueces de Udine no tuvieron tiempo de aplicar la sentencia. El desenlace del proceso, que a ojos de Barberini y de sus colegas romanos seguramente había durado muy poco tiempo, llegó por otro camino. En ese periodo las condiciones de Michele Soppe debían ser muy malas; en febrero de 1650 se había quejado con el inquisidor porque su jornal se había reducido a 18 céntimos. "No es posible —hizo que escribieran— vivir en estos tiempos de carestía con tan pobre provisión." Por ello pedía que le dieran, además del pan y el vino, "otro poco de sopa". Quizá su

[46] De aquí en adelante las fojas del proceso no están numeradas.

[47] ACAU, S. Oficio, "Epistole Sac. Cong. S. Officii. .", f. 75v.

fin, que sobrevino en la cárcel el 20 de noviembre de 1650, fue ocasionado por los malos tratos recibidos durante su encierro. Dos días antes de morir había hecho un testamento, donde pedía que su ropa (un "hábito de paño verduzco", "una camisa", "calcetines de tela y cosas así") fueran distribuidos entre los prisioneros más pobres, y que con el poco dinero que tenía se celebraran algunas misas.

En el fondo, el destino de los benandanti fue singular. Ignorados, o casi, como benandanti, se convirtieron en brujos cuando era ya muy tarde para que los persiguieran; el clima mental en ese tiempo se había transformado profundamente. Michele Soppe fue una víctima inadvertida de esta transformación, que podemos seguir paso a paso, en su desarrollo casi ineluctable, en la vida de los individuos que la experimentaron, cada uno a su manera.

13. En este punto en necesario dar un paso atrás. El 8 de enero de 1647 —o sea, dos años antes del proceso de Michele Soppe— un joven campesino de Ziuano, Bastiano Menos, se presentó espontáneamente ante don Pietro Martire da Verona en la iglesia de la Virgen de Socorro, declarando ser un benandante y salir de noche desde hacía un año "con el alma de fuera".[48] No sabía que era tal hasta que Michele di Santa Maria la Longa, que vivía en Tissano, capitán de los benandanti, lo llamó. Éste era Michele Soppe. Bastiano es un benandante, por decirlo así, de viejo cuño. A don Pietro Martire, que por lo general le preguntaba el sentido de esa palabra "benandante", le respondió sintomáticamente: "Es necesario que conservemos la fe de Dios", agregando que había nacido "con ese destino por haber nacido con la camisa". Conoce a las brujas en su "estado", que es el de Santa Caterina, cerca de Cormor, y hace una lista de ellas. Varias veces las ha amenazado de muerte, primero "con el espíritu" y después "con el espíritu y con el cuerpo", y "por esa razón las brujas deshacen sus maleficios". De esta manera ha curado a mucha gente, "y su capitán [Michele Soppe] ha ganado por eso más de cien ducados y cada semana es buscado para ayudar".

En esta confesión aparecen algunas coincidencias de carácter externo, real, no fantástico, con los relatos de Michele Soppe. Menos afirma, de hecho, que actúa como subordinado de Soppe, ayudándolo en su actividad de curandero. Sin embargo hay entre ambos una profunda diferencia: mientras Menos declara combatir contra las brujas y tener "la fe de Dios", desde su primera comparecencia ante el Santo Oficio, Michele dice participar en el baile de las brujas en presencia del diablo.

[48] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1647...", proc. núm. 983, fojas no numeradas.

El 16 de febrero de 1647 Menos fue convocado por el inquisidor, alertado urgentemente por don Pietro Martire da Verona. Esta vez el relato del joven es aún más confuso:

"Yo soy benandante, y he salido con los otros benandanti llamado por el capitán de los benandanti, de nombre Michel di Santa Maria la Longa [...] y fui con él y con los demás benandanti dos veces por semana, el miércoles por la noche y el jueves también por la noche, por espacio de un año, íbamos a un lugar llamado el prado de Santa Chaterina, cerca de Cormor, a una milla y media de Udine, más allá del río. Nos quedábamos una hora, hora y media quizás. De un lado estaban los benandanti, y del otro las brujas; las brujas traían en la mano escobas para limpiar los hornos y nosotros llevábamos ramas de hinojo o de saúco. Nuestro capitán iba adelante y estaba un momento con las brujas, no sé si hablaba con ellas o qué es lo que hacía; luego regresaba con nosotros, y muchas veces se iniciaba el combate entre los benandanti y las brujas, pero otras veces no; luego cada quien regresaba a su casa." Bastiano afirmó que conocía sólo a dos personas en las filas de los benandanti: a Michele, que era el capitán, y a Domenico Miol di Basaldella, llamado Totolo (este último, a la muerte de Michele, lo sucedería en sus funciones de capitán). Pero en cambio conocía a muchas de las brujas con las que combatía y en general declaró que podía reconocer a las brujas porque tenían la marca de una cruz bajo la nariz, invisible para todos excepto para los benandanti (como se recordará, Michele Soppe había hecho la misma afirmación).

En este punto el interrogatorio de Menos se interrumpe: dejan al joven en libertad y le ordenan presentarse al día siguiente. Pero pasan más de dos años para que vuelva a aparecer; finalmente, el 10 de julio de 1649 comparece, implorando perdón por haber faltado a la palabra empeñada: "muchas veces" dice, una vez que se le ha designado un intérprete que traduzca sus confesiones, "el monseñor canónigo Mierlo me instigó para que obedeciera, y me lo dijo de parte de Su Paternidad Reverendísima; pero yo, cada vez más atemorizado y espantado, tuve miedo, porque soy un campesino ignorante". Ahora, "para ya no vivir en esta confusión", decide presentarse al Santo Oficio. Confirma el relato que hizo durante la declaración anterior, agregando algunos detalles sobre la ceremonia de iniciación: "El tal Michele me llamó una noche por mi nombre y me dijo: 'Es necesario, Bastiano, que vengas conmigo'; y yo, —agrega— que era un joven ignorante, le dije que sí; y él se montó sobre un gallo y me hizo montar sobre una liebre, pues estos animales nos esperaban afuera [...] y dichos animales nos llevaron velozmente, como si volaran, al prado de Santa Chaterina." Esta vez el inquisidor no recibe pasivamente los cuentos de Menos. En el ínterin se había iniciado el proceso contra Soppe, y

él sospecha que también Bastiano es una suerte de benandante-brujo. Por eso pregunta: "si en la reunión había visto la cruz, imágenes de los santos, niños torturados o alguna otra cosa similar". "Yo no he visto nada", declara Menos; también niega haber cometido, en el curso de los encuentros nocturnos, acción alguna "en despecho de Dios o de la ley divina". Y explica: "cuando iba al mencionado prado con las brujas no sabía que era pecado, pero después lo supe porque la gente me lo decía". Entonces el inquisidor, después de advertirle "acerca del mal perpetrado y de los peligros para su alma debido a la gravísima ofensa a Dios", decide usar en sus careos la máxima misericordia "debido a su inexperiencia, ignorancia y temor", y lo absuelve de la excomunión, imponiéndole una serie de penitencias.

El mismo día que pronuncia esta sentencia (19 de julio de 1649) Menos es llamado a testificar en el caso de Michele Soppe, encarcelado desde hacía varios meses. La declaración no aporta nuevos elementos; Bastiano sólo afirma que la primera noche después de su declaración ante el Santo Oficio había ido a llamarlo, como de costumbre, Michele Soppe. Bastiano, convencido entonces de su error, no había querido ir, a lo que Michele replicó: "Bueno. Si no vienes, ya no te vuelvo a llamar."[49]

Pocos días después, el 26 de julio, durante un extenuante interrogatorio ("estoy todo sudado —dice en cierto momento—, sudo por el gran empeño de mi mente") Michele Soppe revela los nombres de los benandanti que han ido con él al baile de las brujas. Entre éstos menciona (sin que lo haya sugerido el inquisidor, ni siquiera en forma implícita) a Bastiano Menos y a Domenico Miol di Basaldella, llamado Totolo. La concordancia con la confesión de Menos es absoluta, y no se puede suponer que sea fruto de confidencias recientes entre los dos benandanti, ya que como sabemos, Michele lleva tiempo en prisión. Suponemos, entonces, que hubo una serie de encuentros anteriores al arresto.

Michele confirma haber iniciado a Bastiano Menos en los encuentros nocturnos, y relata: "Este Bastiano iba conmigo a llevar a los animales del patrón a pastar; nos hicimos amigos, y yo le pregunté si quería ir al baile conmigo y con las brujas; él me dijo que sí, que iría. Yo le dije lo mismo la segunda vez que llevamos a pastar a los animales; me dijo que sí iría, y luego yo le dije: 'Mañana en la noche vendré a buscarte, no tengas miedo, que iremos juntos.' Así lo hice: el jueves siguiente me monté sobre mi cabra y fui a buscar a Bastiano hasta su cama; lo llamé por su nombre y le dije: 'Bastiano, ¿quieres venir conmigo al baile de las brujas?' y él dijo 'Sí quiero.' Yo había llevado

[49] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 58r-v.

conmigo otra cabra, sobre la que se montó Bastiano, y ambos nos fuimos al baile de las brujas en el prado de Santa Catarina, más allá del río Cormor, por el camino que va de Udine a Codroipo." Hasta aquí las coincidencias entre el relato de Soppe y el de Menos son notables: la aparición de Michele, la exhortación al amigo, el viaje montados en animales (es verdad que Menos no habla de cabras, sino de una liebre y un gallo), y el lugar del encuentro. A partir de este punto, sin embargo, las dos confesiones divergen; Michele, de hecho, ha franqueado el umbral que separaba a los brujos de los benandanti, y las viejas tradiciones le resultan ajenas. Él le dice que Menos, al que ha convencido de ir al baile de las brujas, "adoraba al diablo, le besaba el culo y no sé si hacía alguna otra cosa o sólo el combate contra las brujas". Y al inquisidor, que no entiende qué es esto del combate, le explica: "Las brujas pelean con sus cañas de mijo, que son una especie de carrizos de agua, y los brujos con ramas de hinojo, pero se lastiman muy poco."[50] Como se ve, Michele Soppe no reconoce siquiera a los benandanti como aquellos que luchan con ramas de hinojo, y los llama a todos "brujos". Es un indicio elocuente de la disolución interna del mito.

Menos había denunciado como benandante, e incluso como sucesor de Michele Soppe, en sus funciones de capitán, a Domenico Miol, llamado Totolo. Éste había sido denunciado como benandante muchas veces desde 1647; había nacido vestido, conocía a las brujas y sabía curar a los embrujados a cambio de algo de dinero.[51] Pero fue en el verano de 1649 cuando el inquisidor, visiblemente asombrado por las concordancias y las conexiones entre las declaraciones de Michele Soppe y las de Bastiano Menos (cuyo interrogatorio hizo transcribir y anexar en las actas del proceso contra Miol) decide afrontar con decisión el caso de Domenico Miol. El 2 de agosto, en una congregación ex profeso del Santo Oficio, se decidió por unanimidad, después de una larga discusión (ahora que la ambigüedad que rodeaba a los benandanti se había disipado, la actitud de los inquisidores de Aquileia fue mucho más diligente y cuidadosa), que se arrestara a Miol. Éste admitió haber curado embrujados con rezos, no con otra cosa, pero negó obstinadamente haber participado en los encuentros nocturnos; el 24 de noviembre fue declarado ligeramente sospechoso de herejía y apostasía por haber practicado el oficio de benandante ("que en buena lengua —se precisa quisquillosamente en la sentencia— quiere decir compañero de brujos y brujas"). Fue condenado a una abjuración solemne; en caso de reincidencia debería remar durante tres años

[50] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 918, cit., ff. 67*v*-68*v*.
[51] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1647...", proc. núm. 986.

en las galeras de la República. No obstante la reticencia de Miol, queda claro que las denuncias recíprocas de complicidad que hacen estos benandanti, las relaciones que, según dicen, los unen, no salen de la nada. Por otro lado, se trata de relaciones objetivas, reales, de tipo sectario, que implican, como se aprecia cuando se comparan las declaraciones de Michele Soppe y de Bastiano Menos, que cada benandante revive de manera distinta, durante los misteriosos desmayos, las creencias tradicionales que en ese momento están en vías de desaparecer. Así surge un problema que parecía resuelto, el de la existencia de algunos de los encuentros de benandanti, que en los relatos de los participantes aparece entretejida inevitablemente con detalles puramente fantásticos. Pero, ¿cómo probar que tales reuniones realmente se llevaban a cabo? Igual que en el problema análogo de la existencia de los encuentros (no todos, evidentemente) de las brujas, ningún testimonio nos resulta por entero satisfactorio. Por un lado es comprensible que los demonólogos juzgaran perfectamente demostrada la existencia del sabbat, considerando el número extraordinario de testigos "oculares". Sin embargo, para nosotros estos testimonios no tienen ningún valor, ya que se dan en una esfera muy precisa de creencias y expectativas que condiciona inevitablemente sus actitudes e incluso sus percepciones. ¿Dónde encontrar un testimonio que se sitúe fuera de esta esfera, un espectador que perciba estos sucesos con una mirada pura, no empañada por los prejuicios?

Un testimonio de este género puede ser una declaración hecha ante el Santo Oficio de Aquileia por una mujer de Gradisca.[52] La fecha bastante tardía —de 1668— no es casual, como veremos. Esta mujer, Caterina Sochietti, había recibido en su casa, "por caridad, y para evitar cualquier riesgo" a una cuñada suya, una niña de 8 años llamada Angiola, que le había parecido "muy licenciosa". La llevaron de Udine —donde vivía— a Gradisca. Cuatro días después de su llegada la niña le hizo un extraño relato a una de las sirvientas de la casa. "Venga conmigo —dijo— a una boda, donde comerá delicias, habrá señores bellísimos y señoras que bailan; el señor más grande toca el violín, y por su dulzura te adormece, y él me dijo que quería darme un precioso anillo." Sochietti, ante estas palabras, llamó a la niña y le pidió explicaciones. Angiola le refirió que su madre acostumbraba untarle los pulgares y luego llevarla con "un señor, donde había muchos otros señores que bailaban con señoras, y que había también jovencitas" que ella conocía. "Aquel señor grande —explica— toca el violín con ellos, y comen, pero más bien bailan todo el tiempo." Ella "comía golosinas con su hermano menor", mientras la madre "estaba

[52] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1662 usque ad 1669 incl. a num. 382 usque ad 462 incl.", proc. núm. 456 *bis*.

arriba con el señor grande". Un día la niña encontró en estas reuniones a un artesano que fabricaba pasamanerías, Valentino Cao, que le dijo: "¡Tú también estás aquí! ¿Dónde está tu madre?" Y Angiola contestó: "Está allá arriba hablando con el señor", a lo que Valentino agregó: "Yo también voy por ella", y después de un rato regresó en compañía de su madre. Otra vez (éstos son relatos de Angiola, que Sochetti le refiere al inquisidor), fue a buscarla y la tomó de la mano un hermoso joven, también miembro de la compañía, y luego la condujo ante "aquel señor grande, que dijo: '¿De quién es esa niña?' El joven respondió: 'Es la hija de Pacciotta.' El señor grande replicó: '¿Qué quieres tú de ella?' Y aquél respondió: 'Quiero que sea mi enamorada, si me la concede usted.' El señor grande dijo: 'La quiero para mí.'" Entonces el joven se la llevó a un cuarto y —continúa la niña— "me besó y me tocó y mi madre estaba presente, y se reía y luego todos salimos al baile".

La niña no dice, como otros coetáneos, haber ido al sabbat; no dice que "el señor grande" es el diablo; sin embargo ahí están todos los ingredientes del sabbat. Lo único que falta en esta descripción desnuda, objetiva, casi fotográfica en su impasibilidad, son precisamente los oropeles, las creencias que adornan usualmente las descripciones de las reuniones de las brujas. Estas creencias están muriendo, y es evidente que la niña las ignora; se limita a registrar con una mirada ausente un hecho, o mejor dicho una serie de gestos inconexos, que no sabe relacionar o interpretar.[53] Una vez disueltos los mitos y los adornos fantásticos de las brujas descubrimos casi con desilusión una realidad mezquina, incluso banal: una reunión de gente aderezada con bailes y promiscuidad sexual. De todas maneras el sabbat debió ser realmente eso, o mejor dicho, también eso.[54] Y aunque no es posible aplicar sin más estas conclusiones a los benandanti sólo por analogía, no hay duda de que se vuelve más plausible la hipótesis de que entre éstos se desarrollaran reuniones de tipo sectario, similares a las descritas aquí.

[53] La niña le contó a Socchietti que para ir a las reuniones descritas ella y su madre subían "por la chimenea", y cuando llegaban al tejado encontraban un "señor" que las llevaba con aquel "señor grande"; no creo que este ritual particular haga mella en la interpretación del documento que se propone aquí. Del mismo modo, el hecho de que Angiola afirmara, cuando ya se hallaba en Gradisca, que su madre había ido de noche a despertarla y la había llevado "con el gran señor, que la miró bien y que la ató fuertemente con cadenas de hierro", parece simplemente un síntoma de la profunda impresión que dejó en la niña su asistencia a tales reuniones.

[54] Encontramos dos ejemplos más o menos similares al inicio y al final de la persecución de la brujería (cuando el conjunto de creencias sobre el sabbat no estaba todavía consolidado o ya había desaparecido dejando filtrar la realidad, tanto menos pintoresca, de los encuentros) en el pasaje del *Malleus Maleficarum* (par. II, quaestio I, cap. II), citado e interpretado en el sentido antes dicho en W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, cit., p. 135, y W. Eschenröder, *Hexenwahn und Hexenprozess in Frankfurt am Main*, Gelnhausen, 1932, pp. 60-61 (se trata del último proceso de brujería que tuvo lugar en Francfort; también l'Eschenröder interpreta el testimonio en sentido "realista").

14. Hemos visto cómo en estas décadas la creencia en la brujería diabólica se alienta en Friul, amalgamándose y sobreponiéndose a las tradiciones preexistentes, en primer lugar a las de los benandanti. Desde ese punto de vista la brujería en sentido estricto parece ajena a los mitos populares considerados hasta aquí, no sólo porque fue difundida por los inquisidores, los predicadores y los exorcistas, sino porque está bastante más alejada de la mentalidad de los campesinos friulanos de lo que lo estuvieron los benandanti protectores de las cosechas, defensores de los cereales, y del vino, y enemigos de las brujas hechiceras. Pero sería apresurado concluir a partir de eso que en todos lados la brujería diabólica fue vivida mecánicamente como un mito impuesto desde afuera, privado de nexos con los deseos, los temores y las esperanzas de sus adeptos.[55] La joven bruja de Módena que, luego de haber declarado a los inquisidores (en 1532) que había ido al sabbat, orina sobre las reliquias de los santos después de abjurar de los frailes de santo Domingo y, señalando un crucifijo, declara: "Yo no quiero creer en ése [...] quiero creer en el mío, que viste de oro y tiene un cetro de oro", —"su señor", al que ella "dirigía oraciones"—, da testimonio de una actitud de religiosidad rudimentaria pero no por ello menos viva.[56] Importa poco que la imagen del demonio ricamente vestido sea de origen culto y no popular. Las riquezas y los placeres prometidos eran una realidad demasiado atractiva para los campesinos miserables: lo sabía muy bien aquella bruja procesada por la Inquisición de Módena en 1539, Orsolina la Roja, que al juez que le preguntaba cómo era posible que tantos hombres y mujeres fueran a las reuniones diabólicas y no lograran alejarse de ese vicio, ella le respondía: "que se debía al placer carnal que obtienen con el demonio, tanto los hombres como las mujeres, y no por otra razón".[57] Sestilia Torsi, quien pertenecía a una de las primeras familias de Udine, buscaba un refugio similar de la melancolía de una existencia miserable cuando declaró (como lo dijo en 1639 al inquisidor fray Ludovico Gualdo), que desesperada "porque no conseguía marido" invocó al demonio "para desahogarse deshonestamente con él". Siguió invocándolo durante treinta años, "llamándolo señor mío, poderoso, grande, feliz, con otros apodos amorosos", y dejándose llevar "a los recreos con las brujas en el campo, fuera, para bailar, comer y desatar la lujuria con ellas".[58] Pero a veces

[56] En su trabajo, por lo demás encomiable, F. Byloff demuestra que no ha entendido plenamente ese punto; véase *Hexenglaube und Hexenverfolgung...*, cit. (véanse por ej. pp. 11-12).

[56] ASM, Inquisizione .., b. 2, libro 3o., f. 46r.

[57] *Ibid.*, f. 93v.

[58] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630...", proc. núm. 888, ff. 16v, 2r. Sobre el caso de Torsi, varias veces confesa y reincidente véanse también las cartas enviadas a Udine por el cardenal Barberini (ACAU, S. Oficio, "Epistole Sac. Cong. S. Offici...", ff. 64r-65v).

los motivos íntimos de la adhesión a la brujería eran más complejos, como se aprecia en un proceso friulano de este periodo.

El 30 de enero de 1648 se presenta ante el inquisidor fray Giulio Missini, vestida pobremente, la joven Menega, hija de Camillo de Minons. El sacerdote que la confesó se la describió luego al inquisidor como una bruja y una posesa desde la edad de 7 años. Ésta es su historia:

"Mi padrastro no me quería en su casa, aunque mi madre sí me quisiera, así que vivo de la limosna y voy mendigando. Es verdad que una vez encontré un patrón [...] pero a causa del fastidio que me daba el demonio aquel patrón no me quiso en su casa y por eso tengo que andar pidiendo limosna y no puedo trabajar." En el pasado Menega había hecho amistad con dos mujeres de Faedis, Giacoma y Sabbata, dos brujas, dice ella, que la indujeron a entregarse al demonio: 'Doña Giacoma y doña Sabbata me enseñaron la brujería, me dijeron que no obedeciera a mi padre ni a mi madre, y que maldijera a quien me dio la vida y me crió; me pidieron que anduviera con ellas y prometieron que me darían todo lo bueno que fuera posible, como si yo fuera su hija, me dijeron que maldijera la fe de Jesucristo, amenazándome con que si no lo hacía me matarían y nunca conocería la majestad de Dios; me dijeron que maldijera el agua creada por Dios y al mismo Dios que la creó, y maldije al fuego para que no pudiera arder [...] Además —confiesa la joven en el curso de uno de los interrogatorios—, la llamada Sabbata me hizo agarrar a una hermana mía, de madre, no de padre, que era pequeña, de pecho, me hizo cogerla por los pies y ahogarla; además la llamada doña Sabbata iba a mi casa cada vez que mi madre salía al bosque y me convencía para que pellizcara fuertemente a la criatura y luego me obligaba a que con mis labios chupara los labios de la niñita y luego le daba de beber cierto líquido negro que se llama orina del diablo, y me obligaba a llenarle la boca con ceniza, por el gran odio que yo le tenía. Al final me hizo matarla, pero después, ya muerta la criatura y cuando regresó mi madre a la casa, le confesé la verdad, y mi madre, para protegerme de mi padrastro y que no me matara, dijo que los otros niños pequeños habían volteado la cuna y que así había muerto aquella criaturita; fue cuando mi padrastro me echó de la casa, y desde entonces voy perdida, pidiendo limosna."[59]

Es muy claro que Menega proyectó y encontró en las dos brujas la relación maternal, la protección que no hallaba en su propia familia, en la madre ocupada por los hijos pequeños, en el padrastro que la odia o simplemente la

[59] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1647...", proc. núm. 997, fojas no numeradas. Véase una rapidísima alusión a ese proceso con base en el índice del ms. varias veces citado en G. Marcotti, *Donne e monache...*, cit., p. 293.

ignora. Para ella las dos brujas han suplantado a la familia y han legitimado sus sentimientos de intolerancia y rebeldía hacia su familia auténtica, sentimientos inconfesables que ella atribuye a las oportunas invenciones que llevan por nombre doña Sabbata y doña Giacoma. Menega transfiere a las dos brujas que, contra su voluntad, la impulsaron a maldecir a Dios, al agua y al fuego el blasfemo rechazo de un mundo en el que es tan infeliz, a un dios que ha creado este mundo tan bello y acogedor para otros, pero no para ella. Así pues, es una de las dos brujas quien la obliga a desahogar el odio reprimido por la hermanastra que le ha quitado el afecto exclusivo de la madre, odio que en cierto momento revelan ingenuamente sus propias palabras: "me obligaba a llenar con ceniza la boca de la criatura, por el gran odio que yo le tenía". Éste es un caso excepcional por su claridad. Sin embargo, quién sabe cuántas veces la brujería habrá contribuido a mitigar sufrimientos y heridas internas como los de Menega.[60]

15. Pero regresemos a los benandanti, que también aparecen, si bien en forma rápida y vaga, en las confesiones de Menega (la joven cuenta que fue a los bailes de las brujas y profanó los sacramentos en compañía de sus dos protectoras y de cinco benandanti). Su asimilación con los brujos genera, de hecho, un problema nuevo, que evidentemente no existía con los antiguos benandanti: la sinceridad de sus relatos. Éstos contrastan sustancialmente, como hemos visto, con el esquema de los inquisidores, e incluso eran anteriores: debe descartarse, por lo tanto, que sus declaraciones fueran dictadas por el miedo a la tortura o a la hoguera. Los inquisidores empleaban el arma del interrogatorio sugestivo ya no para obtener aquellos relatos sino para modificarlos en el sentido deseado. Con excepción de este último caso, fácil de identificar, los relatos de los benandanti pueden entenderse como la expresión inmediata de su mentalidad y de sus creencias. Pero con la transformación de los benandanti en brujos las variables del problema cambian. Esta transformación es, en efecto, "espontánea", en el sentido de que está determinada por un impulso profundo (en este caso inadvertido hasta para los individuos involucrados), y no por un premeditado cálculo individual; no obstante, se trata a menudo de una "espontaneidad" encarrilada y desviada en una dirección precisa por las oportunas intervenciones de los inquisidores. Surge así, por primera vez, el problema de la sinceridad de los benandan-

[60] Al analizar el pacto con el diablo de un pintor alemán del siglo XVII, Freud encontró una sustitución del padre con el demonio, que recuerda en cierto sentido el caso de la muchacha friulana (véase S. Freud, *Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert*, Viena, 1924). Nótese, sin embargo que, como lo advirtió Byloff (*Hexenglaube...*, cit., pp. 121-122) Freud se basó en un pasaje que interpretó erróneamente.

ti. Tal vez Michele Soppe es sincero cuando al final del interrogatorio, conducido con tanta habilidad por fray Guilio Missini, confiesa haber renegado de la fe en presencia del demonio; esto no quiere decir que hubiera confesado de no haber estado aguijoneado por las preguntas del fraile en aquella confesión, que se derivaban, lógica y teológicamente, de las confesiones anteriores, y que por otro lado también habían sido influidas parcialmente en el sentido que se ha dicho. De este modo, el contenido de las confesiones de los benandanti depende cada vez más de la intervención de los inquisidores, y la importancia de esta intervención se hace clara ahí donde a veces falta. Esto lo demuestran claramente los acontecimientos de un proceso desarrollado en aquellos mismos años en Portogruaro.[61]

El 23 de diciembre de 1644 es arrestado, por órdenes del arzobispo Benedetto Cappello, obispo y señor de la ciudad de Concordia, un campesino de Ligugnana, Olivo Caldo, que cura a los enfermos y tiene fama de benandante. De su primera confesión se desprende el cuadro más típico de este periodo: una madeja en la que se entrelaza la herencia de los mitos antiguos con elementos de la brujería diabólica. Dice Olivo: "La suerte quiso que yo naciese biandante[62] envuelto en una camisa; la suerte quiere que yo vaya y el alma vaya, y el cuerpo quede [...] De los 30 a los 40 años son llamados los benandanti." Son las brujas quienes los llaman: cada jueves ellos se reúnen "en medio del mundo, en el valle de Josafat", donde hay "diferentes hombres y mujeres que son los que mandan, y el encuentro dura una hora, media hora". Se acude "sobre un macho cabrío que los conduce a casa, y el alma monta en él y el cuerpo queda donde se encuentra". En estas reuniones se hace "todo el escándalo que se pueda, de todas clases". En este punto el arzobispo interrumpe a Olivo para preguntarle "si ordenan que se haga mal a éste y a aquél". Es la primera de las interrogantes que rigen el proceso. Olivo se amolda pronto a ellas: "Sí, Señor, ordenan dañar tanto como se pueda a cada uno, y de un jueves al otro deben rendir cuenta de todos los males hechos y de todo cuanto ha sido ordenado."

En el curso del siguiente interrogatorio (31 de diciembre) se da una vivaz escaramuza entre el juez y el imputado. Se inquiere sistemáticamente acerca de la salida del alma del cuerpo. El arzobispo pregunta a Olivo: "cómo piensa él que sea posible que el alma se vaya y el cuerpo se quede". El benandante parece no entender la dificultad: "El alma que está dentro del cuerpo se va y el cuerpo se queda, y después regresa al cuerpo." "Sobre esto debes

[61] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1643 usque ad annum 1646 incl. a n. 931 usque ad 982 incl.", proc. núm. 942.

[62] En la transcripción que sigue a las pocas hojas se cambia a "benandante".

decir la verdad —rebate el juez—, esta separación del cuerpo y el alma no se puede entender, porque es una mentira." También en esta ocasión Olivo se pliega a la voluntad de su interlocutor, y se limita a decir: "Yo he sido llevado sobre un macho cabrío." Pero ¿quién conduce al macho cabrío? La respuesta deseada llega puntualmente: "El diablo."

Olivo describe cómo se le apareció el diablo con el aspecto de "un adinerado buenmozo", que le mostraba "objetos de todas las formas, cosas, dinero de verdad". Siempre siguiendo la línea trazada por el juez, el benandante relata que el diablo le ha pedido su alma, pero él se la ha negado. El juez le advierte que piense mejor lo que dice. Entonces Olivo se corrige: "En sueños se la prometí." ¿Qué ha prometido en sueños? "Mi alma."[63] De esta forma, pedazo a pedazo, se completa el mosaico acostumbrado: Olivo ha renegado de Dios y de la fe cristiana, ha ido por la noche en compañía de las brujas a "embrujar y desembrujar", ha rendido homenaje al diablo, con sus maleficios ha provocado la muerte de cuatros niños.[64] En este marco la alusión a las batallas entre las brujas armadas con escobas para limpiar los hornos y los benandanti armados con ramas de hinojo, que surge naturalmente a partir de las preguntas, aparece en su forma aislada.[65]

Las respuestas de Olivo Caldo parecen motivadas por el terror. Esto resulta evidente cuando el 2 de enero de 1645 trata de colgarse en su celda. Salvado a último momento, vuelve a narrar los maleficios que cometió, agregando detalles cada vez más ricos y elaborados. Pero en los interrogatorios a los padres de los niños que Olivo afirma haber matado con sus hechizos resalta la inconsistencia de esta autoacusación. Por último, en el curso del interrogatorio del 12 de febrero los jueces se dan cuenta de que sugiriendo a Olivo "algunas cosas, todas las afirmaba y negaba, y esto por saber y ver que siempre tenía la misma intención acerca de las cosas mencionadas con anterioridad; y se advierte claramente [...] que todo aquello que le era sugerido, lo confesaba; por lo que se estimó que ese reo, conforme se aprecia a lo largo del proceso, en cada una de sus partes, se había mostrado voluble y vacilante y siempre dispuesto a cuanto le era sugerido, así que se llegó a la conclusión de que no se deberá dejar pasar su debilidad o su estupidez, sino que debía reportarse todo a la congregación que se integrara".

Cuando en la fecha fijada se reúne la congregación del Santo Oficio ante el obispo, el potestad de Portogruaro y otros personajes, el vicario del obispo refiere el resultado de una conversación que mantuvo a solas con

[63] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1643 ..", proc. núm. 942, c t., ff. 1r-4r.
[64] *Ibid.*, ff. 6v-9r.
[65] *Ibid.*, f. 5r.

Olivo Caldo. En ella "Olivo declaró sensata y seriamente que todo lo que había dicho en sus declaraciones era falso, pero que lo había dicho por espanto y temor a la justicia, pues creía firmemente que así terminaría más fácil y sería liberado rápidamente de manos de la justicia. Que sin embargo afirmó que no era benandante ni brujo, que nunca había hablado con el diablo ni mucho menos lo había visto; que no sabía qué era el valle de Josafat ni lo que se hacía ahí, porque nunca había estado en él; que no había matado ni hecho sufrir a nadie; que todo cuanto había dicho lo dijo porque lo oyó decir a otros, pero que él no se imagina esas cosas; que todas sus culpas consisten en haber curado a varias personas que fueron a él y que insistentemente lo buscaban; y que lo hacía porque era pobre, incapaz de ganarse el pan." Al día siguiente todo es confirmado por el mismo Olivo. Su única culpa es haber sanado algunos enfermos (también se ha perdido la antigua característica de curar exclusivamente a las víctimas de los maleficios): "Y yo curaba —dice—, al azar; si resultaba, bien, y si no yo ni siquiera pensaba en eso", ya que oía decir a mucha gente que quienes como él habían nacido con la camisa "tienen esa facultad de sanar" y se llaman benandanti.

Después de amenazarlo con la tortura, los jueces, en vista de su firme insistencia en su confesión, declaran a Caldo: "ligeramente sospechoso de apostasía de la santa fe de Cristo y del verdadero culto de Dios", y luego de imponerle las penitencias de costumbre lo destierran cinco años de la diócesis de Concordia.[66]

Es imposible saber si Olivo Caldo creía o no ir en sueños al valle de Josafat a combatir contra brujas y brujos, como lo hiciera su lejano antecesor Menichino di Latisana, y si su última confesión era sincera o, de nuevo, impuesta por el miedo. Lo que sí resulta claro es la íntima debilidad del mito de los benandanti que entonces agonizaba hasta convertirse en una versión deformada e ilegítima, idéntica a la brujería. De hecho basta con que los jueces ofrezcan, por así decirlo, una carnada, poniendo a discusión los elementos surgidos en el curso del proceso —aquellos elementos que el benandante había reunido empeñosamente, siguiendo paso a paso las indicaciones del inquisidor— para que todo el castillo de las confesiones se derrumbara. Más allá del miedo (justificado) de Olivo Caldo, es evidente en ese momento —sobre todo si recordamos los procesos más antiguos— la absoluta falta de raíces y de autonomía de este grupo de creencias. La difusión de una actitud diferente, más escéptica y al mismo tiempo más racional hacia la brujería y en general hacia los fenómenos mágicos, iba acompañada necesariamente

[66] En esta segunda parte del proceso las fojas no están numeradas

por la disolución y la desaparición del mito de los benandanti, cumpliendo una regla, que estaba a punto de convertirse en parte del sentido común, que el mismo Olivo Caldo oyó de un amigo que le contaba que nunca había sido víctima de brujas o brujos y que no creía por lo tanto en su existencia: "¿Sabes por qué no has sido embrujado? Porque no crees en eso."

16. Con el proceso de Olivo Caldo termina, "idealmente", la historia de los benandanti. Pero sólo idealmente; en realidad, las denuncias y los procesos continuaron, aunque cada vez de manera más endeble y repitiendo sin modificaciones los temas ya conocidos.

Durante los procesos contra los benandanti-brujos analizados aquí seguían llegando al Santo Oficio de Aquileia denuncias contra benandanti que ejercían de curanderos, como aquel Giacomo "marangone", o sea, carpintero, habitante de Gemona, denunciado en 1636 y en 1642, que curaba a los enfermos con pan bendito, ajo, sal, hinojo y "un poco de viburno, del que se usa para hacer cruces".[67] Junto a esta actividad de curanderos persiste la hostilidad de los benandanti contra las brujas: en 1639 se le informa al inquisidor de Aquileia que un benandante, Menigo, también carpintero, había encontrado en el camino a una tal Caterina y la había amenazado con acusarla de bruja, denunciando sus maleficios y quejarse por los bastonazos que le había propinado durante una batalla nocturna.[68] Las acusaciones de este tipo continuaban sembrando el desorden en los pueblos: el 27 de julio de 1642 el cura de Camino di Codroipo, Ludovico Frattina narraba, en una carta dirigida al inquisidor, las hazañas de un pastor de ganado, Giacomo, conocido benandante, preso por haber denunciado como brujas a algunas mujeres de Camino y de pueblos vecinos. El cura le manifestaba su propósito de interrogar a una de estas mujeres con la finalidad de determinar su culpabilidad: "si era inocente —agregaba— denunciaría a Giacomo por difamarla, podría castigarlo por medio de la justicia y de esa manera se podría acabar con esos rumores sobre esos temas que corren por estos pueblos".[69] Pero si los benandanti creaban molestias y preocupaciones para el clero, a veces sumían a las brujas en un estado de verdadero terror. Bartolomea Golizza,

[67] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630...", proc. núm. 870, fojas no numeradas.

[68] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630...", proc. núm. 889. Tres años después Menigo es denunciado nuevamente como benandante; resulta, entre otras cosas que en una tarde helada, mientras miraba "el clima y el campo desde el balcón" gritó a su mujer: "Ortensca, esto es lo que hay que hacer para pelear contra el pecado —esto contó la mujer—, el pecado quiere que sea de éste mi marido, porque cuando pelea con las brujas para curar a alguien regresa a casa todo molido y sin vida, y eso lo sé porque lo veo todo lastimado, pero no lo ven los demás, pero no puede ni moverse ni trabajar, y no me ha dicho nada, pero me lo imagino" (ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1642...", proc. núm. 922, fojas no numeradas).

[69] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630...", proc. num. 926, fojas no numeradas.

pobre campesina de Fara, se presenta al Santo Oficio el 16 de abril de 1648 declarando haber embrujado a unas personas, haber ido al sabbat "las cuatro témporas del año y otras veces también", y haber visto "al diablo en forma de macho cabrío y luego se había transformado en un gentilhombre alto con un gran tocado de plumas, todo vestido de terciopelo negro con mangas de las que colgaban tiras de terciopelo negro": "ahora, sin embargo —dice ella— ya no quiero ser bruja, me quiero convertir en una buena cristiana, para que no me quemen ni me entreguen a la justicia, como amenazan hacerlo y como me dicen los niños que me encuentro por la calle". Estos "niños" son benandanti: "que nos conocen a todas las brujas, porque van con nosotras a las reuniones", y habiéndolas visto en forma de gatas mientras embrujaban a una vaca, las denunciaron ante el padre Basilio, "y a este padre Basilio —agrega la mujer— yo le confesé todo".[70]

Las denuncias contra los benandanti-curanderos, generalmente escuetas y poco interesantes, son dejadas de lado en el Santo Oficio.[71] Es notable, sin embargo, que estén centradas en una pregunta —¿qué significa ser benandante?—, que refleja el desconcierto de los jueces frente a un término percibido hasta el final como extraño, de significado cambiante: "por benandante se entiende uno que no hace ni el bien ni el mal, que conoce las brujerías y [sabe] deshacerlas, y sabe quiénes son las brujas", "se entiende por benandante un hombre que sabe remediar las enfermedades de los hechizados, y los reconoce, pero él no las hace, sólo las cura"; "por benandante entiendo un hombre que va con las brujas, y por brujo entiendo lo mismo".[72] Pero en ese momento las viejas creencias están más o menos agotadas. Se ha intentado dar un sentido simbólico al gesto de una joven de Talmasone que, convocada por el Santo Oficio en mayo de 1666 por haber acusado a algunas mujeres de brujería, consigna al inquisidor la "camisa" con que nació y que lleva consigo: "quien nace con ésta —dice— puede reconocer fácilmente quiénes son benandanti —¡los benandanti, no las brujas!— y la dejo a Su

[70] ACAU, S. Oficio, "Incipit secundum millenarium ab anno 1648 incl. a num. 1 usque ad numerum 26 inclusive", proc. núm. 18 *bis*, fojas no numeradas.

[71] ACAU, S. Oficio, "Anno integro 1647.. ", proc. núm. 987 (contra Liph di Trivignano); "Anno eodem 1648 completo a num. eodem 27 usque ad 40", proc. núm. 31 *bis* (contra Paolo di Lavarian); "Anno 1649 completo usque ad 1650 inclusive a num. 83 usque ad 135 inclusive", proc núm. 88 *bis* (se señala a Piero Fresco di Flumignano, benandante); "Ab anno 1651 usque ad 1652 incl. a num. 136 usque ad 215 incl ", proc. núm. 165 *bis* (contra Lonardo di Iuvan ti); "Ab anno 1653 usque ad 1654 incl a num. 216 usque ad 274 incl.", proc. núm. 224 *bis* (contra un benandante llamado il Crot. de Villalta); "Ab anno 1662 usque ad 1669 incl a num. 382 usque ad 462 incl.", proc. núm. 389 *bis* (contra Petro Torrean); *ibid* , proc núm. 410 *bis* (contra Giovanni Percel di Orsara); *ibid.*, proc. núm. 411 *bis* (contra Pietro Torrean); *ibid.*, proc. núm. 431 *bis* (contra el mismo); *ibid.*, proc. núm. 432 *bis* (contra Battista Titone); *ibid.*, proc núm. 433 *bis* (contra el mismo); *ibid* , proc. núm. 434 *bis* (alusión genérica a los benandanti); *ibid.*, proc. núm. 449 *bis* (contra Pietro Torrean); "Ab anno 1701 usque ad annum 1709 a num 607 usque ad 686", proc. núm. 697 *bis* (contra Leonardo da Udine).

[72] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1662...", proc. num. 410 *bis*; proc. núm 411 *bis*; proc. núm. 432 *bis*.

Paternidad Reverenda, para que vea que no creo que ésa sea la verdad; y si supe que las mujeres que nombré antes son sospechosas de brujas, lo supe porque todo mundo lo sabe, su fama es pública, pero no gracias a la camisa, ni por haber nacido con ella."[73]

En esas mismas décadas la creencia en los benandanti está difundida también en Dalmacia. Como ya dijimos, es imposible decidir, con base en los pocos testimonios disponibles, si esta difusión comenzó en un periodo anterior. Se trata, por otro lado, de alusiones muy fugaces. Algunas mujeres de la isla de Arbe, procesadas como brujas en 1661, después de haber descrito los daños que provocaron a los campos de trigo y a las viñas, instigadas por el demonio, declararon que un tal Bortolo Passavin "es un espíritu bueno y [...] ahuyenta el mal tiempo".[74] Es un indicio que adquiere consistencia a la luz de algunas creencias conservadas en la península balcánica, por ejemplo la de los *Kerstniki,* individuos misteriosamente ligados con divinidades arbóreas y vegetales como las *Vile* (también llamadas *Viljenaci*), que la noche de San Juan se arman con palos y salen a combatir contra las brujas.[75] Se trata de creencias antiguas; en algunos procesos de brujería llevados a cabo en Ragusa durante la segunda mitad del siglo XVII las acusadas declaraban ser *"Villenize"* y haber aprendido de las *"Vile"* remedios para curar a los embrujados.[76] Sin duda estamos frente a tradiciones paralelas a la de los benandanti friulanos.

17. Los procesos contra los benandanti-brujos tuvieron una vida bastante larga; siguieron existiendo, en forma casi idéntica, durante un par de décadas. Pero no se puede decir que las viejas creencias estuvieran completamente extintas. Todavía en 1640 un joven de Udine, Titone delle Tranquille, a la acostumbrada pregunta del inquisidor declaraba no saber con certeza qué eran los benandanti, sino "sólo porque había oído a la gente decir que si no fuera por estos benandanti, las brujas recogerían o, mejor dicho, destruirían todas las cosechas". Quizás este regreso a la tradición más antigua y menos sospechosa era solamente una forma de defensa, ya que el propio Titone había sido acusado varias veces de ser un benandante y sólo con gran dificultad

[73] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 160[illegible]. .", proc. núm. 421 *bis*.

[74] ASV, S. Oficio, b. 109 (Nerizalca, etc.), ff. 3*r v*. Un testigo declara que las brujas de la isla "habían comenzado a desgranar las espigas de grano, tirando el grano y dejando la paja; lo mismo hicieron luego en los viñedos con los racimos de uvas, y [...] así, fueron por toda la isla arruinando los alimentos, y [...] llevaron el vino y el trigo antes mencionados a ciertos lugares lodosos y profundos en Puglia [..] vendieron el trigo a diez liras el *staro*, y el vino [ ] lo dejaron porque no pudieron vender o" (ff. 1*v*-2*r*).

[75] Véase F. S. Krauss, *Volksglaube...*, cit., pp. 97-108, 110-128; ID., *Slavische Volksforschungen*, cit., pp. 41-43.

[76] Véase K. Vojnović, "Crkva i država u dubrovačkoj republici", en *Rad Jugoslavenske Akademije*, t. 121, 1895, pp. 64-67; Had. Dip'omata et acta, núm. 1685

había logrado librarse de los razonamientos de los jueces.[77] Ocho años después una campesina de Monfalcone, Giovanna Summagotta, catalogada por sus paisanos como "de poco seso" y "alegre", es denunciada porque les cuenta a sus vecinas que es benandante y que va "al baile de las brujas", donde ve y les promete hacer ver "muchas cosas bellas, tanta gente, mesas llenas de comida, fiesta, bailes, diversión". Sin embargo, sometida a proceso también por exhortación del potestad de Monfalcone, Alessandro Zorzi, quien confía en que "por medio de ésta se descubran otras brujas", Summagotta niega todo y acusa a su vez a una cierta Pasqualina, quien después de haberle narrado sus penas de benandante ("Bendita tú —le dijo— que naciste en buen momento, sin destino, que si hubieras nacido como yo, estarías tan acongojada como yo lo estoy"), le había descrito los encuentros nocturnos en que participaba, "donde en una parte están los benandanti, en otra los brujos y en otra las brujas contra las que batallamos".[78] Asimismo aparecen destellos de la vieja distinción entre benandanti y brujos en los lugares donde la compenetración entre los primeros y los segundos es casi total. También en 1648 un niño de 9 años de nombre Mattia, benandante, pone de cabeza al pueblo de Fanna con sus afirmaciones. "Jugando a las luchas en un campo con otros vecinos de su edad, fue vencido por ellos, y entonces les dijo: 'Ustedes pueden tener más fuerza que yo, pero yo sé más que ustedes'",[79] y se puso a relatar, cosa que confirmó luego ante el Santo Oficio, cómo lo había despertado la noche de un jueves su abuela, que dormía con él, y cómo fue llevado al sabbat, su abuela montada en un "macho cabrío grande, rojo, con los cuernos muy largos" y él en una "espiga de centeno". Éste es un evidente resabio de la idea original de los benandanti como protectores de las cosechas. En el sabbat había visto al diablo y a mucha gente que lo adoraba y bailaba haciendo "porquerías" y pisoteando la cruz: "yo nunca —le dice Mattia al inquisidor que lo interrogó— comí con los demás, nunca adoré al diablo ni pisoteé la cruz, por el contrario, yo reverenciaba la cruz y me disgustaba ver que los otros la pisotearan".[80] Idéntico tejido de motivos viejos y nuevos aparece en una declaración de 1661 contra Bastian Magnossi di Grizzano: éste curaba a los embrujados,

[77] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1630...", proc. núm. 900, fojas no numeradas.

[78] ACAU, S. Oficio, "Incipit secundum m.l'enarium...", proc. núm. 26 *bis*, fojas no numeradas. También en este caso llegó de Roma una exhortación a la clemencia. El cardenal Barberini escribió el 6 de febrero de 1649: "Ya que el delito de Giovanna Summagotta consiste en simples alardes, mis Eminencias han resuelto que se la libere con una simple admonición y penitencias benéficas. Su Reverencia debe seguir estas instrucciones." (ACAU, S. Oficio, "Episto'e Sac. Cong. S. Officii...", f. 79v). Esto naturalmente se hace como se indicó.

[79] ACAU, S. Oficio, "Anno eodem 1648 . ", proc. núm. 28 *bis* (quien se expresa así es el párroco de Fanna, Domenico Segala, en una denuncia enviada al inquisidor de Aquileia), fojas no numeradas.

[80] Para motivos análogos véase ACAU S. Oficio, "Anno 1649 completo ..", proc. núm. 101 *bis* (contra Menico dal Ponte di Palazzola), y "Ab anno 1662...", proc. num. 423 *bis* (contra Gambattista da Paderno).

pero quería que le pagaran bien porque "era necesario que por las noches fuera a combatir con las brujas y los benandanti muy lejos, a más de cuatrocientas millas, a Benevento", y agregaba que "si no hubieran benandanti [...] no tendríamos cereales que comer, porque ellos los defienden de las brujas".[81] Para algunos benandanti la inevitable degradación a brujos era una dramática tentación interior: un joven campesino de un poblado cercano a Concordia, Andrea Cattaro, nacido con camisa y benandante desde los 12 años, había sido llamado por las brujas y llevado al sabbat, donde había visto al demonio y a "muchos otros diablillos". Pero en el camino se dio cuenta de que un ángel, su ángel de la guarda; "me llamaba y me exhortaba a que no fuera, sino que me fuera con él; las brujas me decían que no le hiciera caso, porque decían que aquel ángel era un prepotente, un mentiroso, un desgraciado". Andrea había dudado, pero a la propuesta de darle su alma al diablo, "después de mucha discusión", dijo que quería que su alma fuera con Dios y con la Virgen, "dicho todo lo cual desapareció".[82]

El proceso contra Andrea Cattaro, iniciado en 1676, no llegó a término. También este tipo de procesos estaba destinado a extinguirse en el desinterés y en la incredulidad. Pocos años antes, el 6 de julio de 1668, fray Raimondo Galatini, vicario de Rosazzo, le había escrito al inquisidor de Aquileia declarando que varios campesinos de los alrededores (además de, al parecer, un sacerdote) habían confesado ser "bellandanti" y "haber estado en las reuniones [de las brujas], haber convivido con el diablo y haber renegado de la fe, violado los sacramentos, confesándose con mentiras y comulgando, y haber hecho muchas de las cosas que suelen hacer las brujas en Modoleto". Se inició un proceso contra ellos, continuaba fray Raimondo, pero aunque "este proceso no proseguirá, no sé por qué, con gran perjuicio para la religión cristiana y gran daño para las pobres criaturas que sufren a esta gente maldita".[83] Pero éstos eran lamentos que ya nadie escuchaba.

[81] ACAU, S. Of co, "Ab anno 1657...", proc. núm. 381 *bis*, fojas no numeradas

[82] ACAU, S Oficio, "M scellaneo K. 1. 2. Process ab anno 1672 ad an. 1686", fojas no numeradas. Como es sabido, la antigua devoción por los ángeles guardianes se intensificó en el curso del siglo XVII. La celebración particular de los ángeles guardianes, instituida por Pablo V (1608) sólo para los estados imperiales, se amplió a toda la Iglesia gracias a Clemente X (1670).

[83] ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1662...", proc. núm. 452 *bis*, fojas no numeradas

Apéndice

Para ejemplificar el tipo de lectura realizada durante la investigación presento a continuación las actas de uno de los procesos analizados, aquel contra Paolo Gasparutto y Battista Moduco. En poquísimos casos, como hice también en el cuerpo del libro, corregí los errores más evidentes; por lo demás el manuscrito se reproduce textualmente.*

(ACAU, S. Oficio, "Ab anno 1574 usque ad annum 1578 incl. a n. 57 usque ad 76 incl.", proc. núm. 64).

[|| En la ciudad de Cividale del Friul, a 21 de marzo de 1575. Proceso de herejía contra ciertos brujos, resuelto el 26 de noviembre de 1581. || 1*r*||]

[Ante el reverendísimo señor Iacopo Maracco etc., vicario general de Aquileia y comisario apostólico, y ante el reverendo padre, maese Giulio d'Assisi, inquisidor contra la perversidad herética en la diócesis de Aquileia, compareció en el convento de San Francisco de la ciudad de Cividale el venerable sacerdote Bartolomeo Sgabarizza, rector de la iglesia parroquial de Brazzano, quien, acreditado como testigo por oficio y habiendo tomado juramento de las manos del mencionado reverendísimo señor vicario, tras ser prevenido, examinado e interrogado, declaró:]

Me enteré de que en un lugar llamado Brazzano se encontraba un niño, hijo del señor Pietro Rotaro de Brazzano, enfermo de un mal desconocido. Para saber de qué mal se trataba lo enviaron a Udine, con una tal señora Aquilina, de quien se dice que sabe reconocer si una persona está embrujada. Como respuesta Pietro recibió una carta de su suegro, el noble señor Raymondo Raymondis, donde decía que el niño había sido embrujado por una mujer que come carne los viernes, tal como lo pude leer yo mismo en la carta del

* Hemos traducido el acta original, escrita en italiano y latín. Entre corchetes figuran los fragmentos que se encontraban en latín; el resto está en italiano en el original. [N. de los E.]

señor Raymondo. Me maravillé por el hecho y me puse a reflexionar con Pietro sobre lo posible y lo imposible del caso; de pronto me dijo que se sabía que en Iassico vivía un tal Paolo de Gasparutto que decía andar de vagabundo por las noches en compañía de brujos y locos, y que afirmaba que se puede embrujar y hacer maleficios a las personas. Le rogué a Pietro que mandara llamar al mencionado Paolo y que se ocupara de que nos dijera qué hacer en este caso. De inmediato mandó a avisar a Paolo. Lo encontré en la puerta de su casa junto con Pietro, me acerqué y les pregunté: "¿Qué están discutiendo aquí entre ustedes?" Pietro respondió que estaban hablando de su hijo y le preguntaba a Paolo si había algún remedio para liberarlo. Yo, volviéndome hacia Paolo, le pregunté qué había escuchado él acerca de estos maleficios; él me respondió que el niño había sido hechizado por las brujas, pero que mientras lo estaban hechizando fueron los vagabundos y se lo quitaron de las manos, y que si no se lo hubieran quitado estaría muerto. Luego le pregunté: "¿Tienen acaso algún remedio para liberar a esta criatura?" y él respondió que no sabía más de lo que ya había dicho al señor Pietro: debía pesarlo tres jueves y si el niño aumentaba de peso para el segundo jueves, ||1v|| estaría liberado y si bajaba, moriría. Y yo, queriendo saber más le pregunté cómo y cuándo debían hacerse estas cosas. Él contestó que el jueves de las cuatro témporas del año salía a reunirse con estos brujos y a andar por los campos, como en Cormons, delante de la iglesia de Iassico, y hasta en los campos de Verona. Yo le pregunté qué hacían en esos lugares y me dijo que peleaban, jugaban, saltaban y cabalgaban diversos animales y hacían diversas cosas entre ellos; y que las mujeres golpeaban con cañas de sorgo a los hombres que estaban con ellas, y ellos no traían en las manos sino ramas de hinojo. Me pidió por eso que no sembrara sorgo en mi huerto y me dijo que cada vez que ve sorgo en los campos lo arranca y maldice a quien lo siembra. Al decirle que yo quería sembrar sorgo comenzó a blasfemar, y como todo eso me pareció extraño vine a Cividale a hablar con Su Señoría o con el padre inquisidor. Al encontrarme con Paolo aquí en Cividale lo llevé con el padre inquisidor en San Francisco, y él le confesó las mismas cosas que a mí y aun más. Dijo que cuando las brujas, los brujos y los vagabundos regresan de sus juegos, acalorados y cansados, beben el agua clara y limpia que encuentran en cubos fuera de las casas, pero si no la hay, entran a la cava y se toman el vino y lo revuelven todo, y por eso me advirtió que es necesario tener siempre agua limpia en mi casa. Cuando le dije que yo no creía en esas cosas, él me invitó a ir con él para hacerme ver las cosas de las que me había hablado en presencia del señor Pietro y que repitió en presencia del padre inquisidor.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Él me dijo que había esos brujos en Brazzano, en Iassico, en Cormons, en Gorizia y en Cividale, pero no quiso decir quiénes eran.

[Cuando se le preguntó de nuevo, afirmó:]

Ante el padre inquisidor yo le prometí ir con él, para obtener de él más información y me dijo que iríamos dos veces antes de Pascua, y que aunque el padre inquisidor estuviera en Cividale y yo en Brazzano era necesario que estuviéramos juntos y que una vez que prometía ir, era forzoso cumplir. Dijo que cuando estuviésemos ahí, aunque viésemos algunos saltos enormes no dijéramos nada, de lo contrario nos quedaríamos ahí para siempre. Luego me dijo que por haber hablado de esas cosas había sido fuertemente apaleado ||2*r*|| por los brujos; que algunos de ellos eran buenos, los llamados vagabundos y en su lenguaje benandanti,[1] ellos impiden el mal y los otros lo provocan.

[Cuando se le preguntó la fecha, contestó:]

Esto fue la semana pasada.

[Y cuando se le preguntó sobre el lugar y los testigos, respondió como ya quedó dicho antes.]

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Hoy dejé al niño, que ya estaba muriendo.

[Jueves 7 de abril de 1571].

[Ante el reverendísimo señor Iacopo Maracco etc., vicario general de Aquileia y comisario etc., y ante el arriba mencionado reverendo padre, maese Giulio, con la presencia y participación del ilustrísimo señor Giovanni Baduario, provisor de la ciudad de Cividale del Friul, compareció en la planta baja de la residencia del reverendísimo provisor de Udine el venerable sacerdote Bartolomeo Sgabarizza quien, acreditado como testigo de la manera en que se dijo arriba y habiendo tomado juramento de las manos del reverendísimo padre vicario, tras ser prevenido, examinado e interrogado otra vez sobre el asunto anterior y toda vez que se le leyó, para que la recordara, su declaración previa según consta arriba, dijo:]

Todo cuanto dije en mi declaración ante Su Señoría y ante el reverendo padre inquisidor es cierto y ahora lo ratifico y apruebo.

[Luego añadió:]

El segundo día de Pascua fui a decir la misa a Iassico, un pueblo cercano bajo la tutela de mi iglesia de Brazzano. Ahí encontré a Paolo, y como suele hacerse en tales fiestas después de la misa se invita al padre a comer. Paolo era uno de los comensales y después fuimos juntos a cenar a casa de un amigo suyo,

[1] En el manuscrito las palabras "y en su lengauje benandante" están escritas al margen.

llamado Simon di Natale, comisario mayor. Mientras comíamos conversábamos sobre cosas acordes con ese tiempo, por ejemplo mantenerse libre de pecado y perseverar en las obras buenas y santas. Paolo se alejó de tales argumentos y me dijo: "Señor compadre, esta noche es cuando debemos llevar al padre inquisidor a aquel lugar que usted sabe". Y entonces me dijo que la noche anterior había ido a aquellas acostumbradas correrías nocturnas con sus compañeros, y que habían surcado ciertas aguas extensas en una barca, y en el río Iudri su compañero tuvo miedo porque soplaba un gran viento, y las aguas eran profundas, y porque se habían quedado detrás de los demás y que él se había detenido ||2v|| para darle ánimo. Luego la barca había llegado a la [orilla] y habían descendido con toda seguridad, que habían estado en un campo no muy lejano y que caminaron hasta los sitios acostumbrados. Luego lo llevé a mi casa, le hice cortesías para sacarle más detalles, si podía. Él me ratificó todo lo que ya me había dicho y que yo apunté en mi primera declaración, agregando que le había dicho a su compañero que yo estaba a punto de prometer que iría con ellos a presenciar las rondas y los juegos, y su compañero le respondió que le habría gustado mucho. Yo, para obtener más información, lo halagué diciéndole: "Querido compadre, dime quién es ese compañero y dónde está." Él me respondió que estaba a diez millas de Brazzano, pero el nombre no quiso decírmelo.

[Y dijo:]

Le pregunté qué tipo de diversiones se encontraban en esos campos y solamente me refirió lo mismo que ya dije en mi primera declaración.

[Y cuando se le preguntó de nuevo, dijo:]

El niño pequeño del que hablé en mi primera declaración y que originó esta pesquisa murió de aquella enfermedad pocos días después.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Yo le pregunté a Paolo si él era uno de aquellos que habían arrebatado al niño de manos de las brujas, y sólo respondió: "Basta con que haya sido arrebatado por los brujos llamados vagabundos", y no quiso confesar nada más, ni de sí mismo ni de los demás.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Es de todos sabido en Brazzano y en los pueblos cercanos que el tal Paolo es uno de esos brujos benandanti, como dicen ellos, y su fama se basa en sus propias palabras, porque él lo confiesa libremente a todo el que quiera escucharlo, con juramento de por medio de que él acude a esas rondas.

[Al preguntársele sobre quién podría ser interrogado para saber la verdad dijo que podía preguntársele al señor Pietro Rotaro, al comisario Simone mencionado arriba y a otros más de la villa de Iassico;] él confesó en presencia de Pietro y de Simon el comisario.

[Cuando se le preguntó de nuevo, dijo:]

No logré sacarle más detalles y él, tratando de evitar decirlos, me dijo que si yo quería ir con él lo vería por mí mismo. Pero yo no quise prometerle que lo haría y lo exhorté a encontrarse ||3*r*|| con el padre inquisidor, quien había prometido ir el sábado siguiente para acompañarlo a las rondas.

[El Sr. Pietro Rotaro de Brazzano, recibido como testigo según se dijo arriba, una vez prevenido, examinado e interrogado, bajo el juramento prestado declaró:]

La semana pasada un hijo mío de cuatro meses estaba enfermo. Y yo, por lo que decían algunas mujeres, sospeché que había sido embrujado. Salí a buscar a Paolo de Iassico, llamado Gasparutto, quien tiene fama de andar con los brujos y de ser benandante. Le pedí que me diera algún remedio para mi hijito si es que estaba embrujado. Fue a verlo y apenas lo vio dijo que había sido hechizado por las brujas y que los benandanti se lo habían arrebatado de las manos. Cuando le pedí el remedio me dijo que si lo pesábamos en la mañana y nos dábamos cuenta de que había subido de peso, se salvaría. Hizo que lo pesáramos en ese momento y dijo que el mal no seguiría avanzando, pero mi niño murió tres días después sin que hayamos sabido cuál era su mal.

[Cuando se le preguntó de nuevo, dijo:]

Paolo confesó muchas veces, y ayer directamente a mí y al padre Bartolomeo, que va con estos brujos, pero que él es de los que impiden el mal, de los llamados benandanti, que van a veces a unos campos, a veces a otros, a Gradisca o hasta cerca de Verona, y juntos van haciendo rondas y encontrando diversión, y que los hombres y las mujeres que hacen el mal llevan y usan cañas de sorgo que nacen en los huertos, y que los hombres y mujeres benandanti usan ramas de hinojo; y que van a veces un día y a veces otro, pero los jueves siempre, y cuando celebran los grandes combates van a los grandes campos, y tienen sus días determinados para esto; y que los brujos y las brujas cuando se retiran van a hacer el mal y es necesario que los benandanti los sigan para impedirles que entren en las casas, porque si no encuentran agua limpia en los cubos van a las cavas y dañan el vino con ciertas cosas que le echan por encima ||3*v*|| de las tapas.

[Cuando se le preguntó de nuevo, dijo:]

Paolo refirió que cuando van a estas rondas algunos cabalgan un caballo, otros una liebre, un gato o algún otro animal, pero no quiso dar nombres de los hombres y las mujeres que asisten.

[Cuando se le preguntó de nuevo, dijo:]

Él me dijo que cuando va a estas andanzas su cuerpo se queda en la cama y su espíritu sale y que una vez que se ha ido, uno podría asomarse a

la cama en donde está el cuerpo y llamarlo, pero no le respondería ni podría hacer que se moviera, así pasasen cien años, pero que si no lo estuviera mirando y lo llamara, de inmediato respondería; dijo también que cuando hablan de esto con alguien son apaleados y los dejan amoratados. Él había sido apaleado y maltratado por haber hablado con alguien y me dijo que por haberme dicho todo esto sería apaleado durante quince días, y que si no le creía, que le prometiera ir con él para verlo por mí mismo.

[Asimismo dijo:]

Él dijo que tardan veinticuatro horas en regresar y que si en ese tiempo hiciera o dijera algo, el espíritu se separaría y al ser expulsado se iría vagabundo y sería llamado malandante.

[Cuando se le preguntó de nuevo, dijo:]

En Udine, en el barrio de Grazano, hay una mujer llamada Aquilina que tiene fama de saber cuándo una persona ha sido embrujada con sólo llevarle algún objeto que haya estado sobre la persona enferma. Raimondo de Raimondi, mi suegro, fue con ella hace unos días y le llevó una mantita con que había cubierto a mi niño. Ella le dijo que era demasiado tarde y que ella no le podía ayudar, que mi niño moriría. Esto me lo dijo mi suegro hasta después de la muerte del niño, excusándose porque no me lo había querido decir para no molestarme, aunque me había escrito que había estado con la mujer y que le había dado esperanzas. Creo que aún tengo la carta en casa, se la enviaré cuando la encuentre.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

El señor Belforte Mintino, de Cividale, me dijo hace poco ‖ 4*r* ‖ que Battista Moduco, oficial de la magnífica comunidad, les confesó en la plaza a él, al señor Troiano d'Attimis y a otros gentileshombres que era benandante, y que sale con esas compañías.

[Y luego añadió:]

Paolo me dijo que los malandanti se comen a los niños.

[Al preguntársele sobre los testigos aludió a sí mismo y al mencionado sacerdote Bartolomeo; sobre el lugar y la fecha de los hechos dijo que ocurrieron en Brazzano, en el establecimiento del dicho Pietro. En cuanto a lo demás, etc.]

[A las preguntas generales respondió adecuadamente y dijo que el asunto en cuestión es cosa pública y bien conocida en Iassico y en otros lugares cercanos.]

[El noble Sr. Belforte Mintino, designado como testigo según se describe arriba y habiendo prestado juramento también como se describe arriba, tras ser prevenido, examinado e interrogado, dijo:]

No sé nada a ciencia cierta de las cosas que Sus Señorías me preguntan,

sino que el señor Troiano d'Attimis, mi cuñado, me dijo que el oficial Battista Moduco le confesó hace poco en la plaza que es benandante y que sale en las noches, especialmente los jueves.

[En cuanto a lo demás, etc. A las preguntas generales respondió adecuadamente, etc.]

[El noble Sr. Troiano d'Attimis, ciudadano de Cividale, designado como testigo según se describe arriba y habiendo prestado juramento también como se describe arriba, tras ser prevenido, examinado e interrogado, dijo:]

Hace poco me encontraba en la plaza con el señor Belforte, mi cuñado, y los señores Cornelio Gallo y Ettore Lavarello, y el señor Belforte dijo que había escuchado que en Brazzano había brujos, y que también en Cividale, no lejos de nosotros, había uno y enseguida se fue. Luego vi al oficial Batista Moduco, lo llamé y le pregunté: "¿Todavía eres uno de esos brujos?" Él me respondió que era benandante y que en las noches, especialmente los jueves, va con los demás y se encuentran en ciertos lugares a celebrar, bailar, comer y beber; y que cuando regresan los malandanti entran en las cavas y se beben el vino y luego orinan en las cubas y que si los benandanti no estuvieran ahí para impedirlo, ellos derramarían el vino y me dijo otras cosas similares, que no le creo pero ya no seguí preguntándole.

[A las preguntas generales del interrogatorio respondió adecuadamente. ||4*v*|| Magnassuto, miembro de la magnífica comunidad, refirió que los testigos antes mencionados juraron antes de declarar.]

[27 de junio de 1580].

[En Cividale del Friul en el palacio del ilustrísimo provisor, en la sala ordinaria de audiencias ante el ya mencionado también ilustrísimo asistente y ante el reverendo padre inquisidor, fray Felice Montefalco, inquisidor general de todo el patriarcado de Aquileia y Concordia, y también ante su reverendo comisario, maese Bonaventura Vivaruccio,[2] compareció Paolo quien, tras ser prevenido, examinado e interrogado, como arriba, dijo:]

Yo no sé por qué causa fui llamado e inquirido por el oficial de su Clarísima Señoría.

[Cuando se le preguntó sobre el lugar, respondió:]

Nací en la villa de Iasico.

[Cuando se le preguntó sobre su padre, respondió:]

[2] Probablemente la forma correcta es Tivarutio.

No tengo padre, murió.

[Cuando se le preguntó el nombre de su padre, respondió:]

Hieronimo Gasparrutto, y mi madre Maddalena da Gradisca, también ella está muerta.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Cada año me he confesado y he comulgado en mi parroquia.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo no sé si en nuestro pueblo hay alguien que viva como luterano y viva malamente.

[Cuando se le preguntó] acerca de si él sabe o conoce a alguien que sea brujo o benandante [respondió:]

No sé nada de brujos ni de benandanti.

[Y una vez que dijo esto, riendo añadió:]

No padre, yo no sé.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo no soy benandante, ésa no es mi profesión.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo no sé si en nuestro pueblo haya algún niño hechizado por las brujas.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

El señor Piero Ruota me llamó diciéndome: "Ven a ver a mi niño, a ver qué es lo que tiene."

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Y yo fui a ver al niño y le dije que no sabía nada.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Nunca he confesado a nuestro párroco ser brujo o benandante.

[Cuando se le preguntó,[3] respondió:]

He hablado sobre los benandanti con el inquisidor anterior y con nuestro párroco.

[Cuando se le preguntó, respondió, riendo:]

Le dije al padre inquisidor anterior que sueño que salgo a combatir contra los brujos.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

No he invitado a nadie a esos juegos a los que van los benandanti.

[Cuando se le preguntó:] si habló con el párroco de cosas de los benandanti cuando fue llamado ‖ 5*r* ‖ por el señor Piero Ruota a su casa a comer y beber, [respondió:]

No, señor.

[3] En el manuscrito: *interrogatus interrogatus*, "Cuando se e preguntó se le preguntó".

[Cuando se le preguntó:] ¿habló alguna vez con el señor Piero en su casa, en presencia del párroco, de las cosas de los benandanti?, [respondió:]

No, señor.

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez prometió al párroco o al padre inquisidor invitarlos a los juegos de los benandanti?, [respondió riendo:]

No, señor.

[Cuando se le preguntó:] ¿por qué se ríe?, [respondió:]

Porque estas cosas no se preguntan, porque van contra la voluntad de Dios.

[Cuando se le preguntó:] ¿por qué va contra la voluntad de Dios preguntar sobre estas cosas?, [respondió:]

Porque se me preguntan cosas que yo no sé.

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez dijo al padre Bartolomeo que de noche va a los campos de Verona y de Vicenza a combatir junto con los benandanti?, [respondió:]

No, padre.

[Cuando se le preguntó:] ¿dijo al padre inquisidor y al padre Bartholomeo "prométanme que, quieran o no, vendrán conmigo en la noche"?, [respondió:]

No, padre, no recuerdo, [y al decir esto cerró los ojos.]

[Cuando se le preguntó:] ¿cómo es posible que diga que no practica este arte cuando le había dicho a monseñor Maracco cuando estaba aquí el anterior padre inquisidor, "esta noche es cuando debemos ir a jugar esos juegos"?, [respondió:]

No sé si dije eso, no lo recuerdo.

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez le gritó al padre Bartolomeo que no sembrara en su huerto cañas de sorgo?, [respondió:]

No, señor.

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez le dijo al padre inquisidor anterior y al padre Bartolomeo que cuando los brujos y los benandanti regresan cansados y sedientos de sus andanzas y juegos, si no encuentran agua pura en las casas se meten en las cavas y orinan y echan a perder el vino?, [respondió:]

No, padre. [Y luego de responder se rió diciendo:] ¡oh mundo, mundo!

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez prometió al padre Bartolomeo llevarlo a presenciar estos juegos?, [respondió:]

No, padre.

[Cuando se le preguntó:] ¿dijo alguna vez a alguien ser benandante?, [respondió:]

No, padre.

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez fue apaleado por los diablos por haber dicho y revelado las cosas que hacen los benandanti?, [respondió:]

No, padre.

[Cuando se le preguntó:] ¿tiene algún enemigo?, [respondió:]

No, padre.

[Luego, habiéndosele advertido que dijera la verdad y después de que fuera exhortado nuevamente al respecto por el reverendo padre inquisidor ya que, si así lo hiciera, sería acogido y tratado con misericordia, respondió:]

Padre, no puedo decir más porque no sé más.

[Habiendo oído estas cosas ‖ 5*v* ‖ el reverendo padre inquisidor decretó que fuera puesto en prisión para que así, sometiendo su ánimo, etc.]

[Mismo día que arriba]

[En el mismo lugar y ante los mismos que arriba, con la presencia y la participación de los mismos compareció el oficial Battista Moduco, alias "Pierna Segura", que había sido citado; fue prevenido, tomó juramento y, una vez examinado e interrogado hizo su declaración como sigue. Al ser interrogado, respondió:]

Padre, no sé por qué fui llamado a venir aquí.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Fui llamado por el oficial y he comparecido.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Cada año me he confesado y he comulgado, me he confesado con el padre Martino y he comulgado con el padre Iacomo, que vive aquí en Cividale.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Nací en Trevignano, pero hace treinta años que vivo en Cividale.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Mi padre era de Trevignano y se llamaba Iacomo Moduco; mi madre se llamaba Maria da Gonars.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Padre, no sé si conozco a algún hereje.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

No he conocido nunca a ningún hereje ni he practicado nunca con ellos.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

No sé si haya brujos, y al único benandante que conozco es a mí mismo.

[Cuando se le preguntó:] ¿qué quiere decir esa palabra, "benadante"?, [respondió:]

Yo llamo benandanti a aquellos que me pagan bien, y voy con gusto.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Al Clarísimo y a otros más les dije que yo era benandante.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

De los demás yo no puedo decirle nada, porque no puedo ir en contra de la voluntad divina.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo soy benandante porque voy con los demás a combatir cuatro veces al año, o sea, en las cuatro témporas, de noche, invisible, en espíritu y dejando el cuerpo; y vamos a favor de Cristo, y los brujos, del diablo, combatiendo unos contra otros, nosotros con las ramas de hinojo y ellos con las cañas de sorgo; y si nosotros vencemos, ese año hay abundancia y si perdemos aquel año habrá carestía.

[Cuando se le preguntó:] ¿durante cuánto tiempo ha asistido a esas reuniones y si todavía suele asistir?, [respondió:]

Hace más de ocho años que no voy. Uno entra a la compañía a los veinte años y es liberado a los cuarenta, si se quiere ser liberado.

[Cuando se le preguntó:] ¿qué se hace para entrar en la compañía de los benadanti?, [respondió:]

Pertenecen a ella todos aquellos que han nacido vestidos; y cuando llegan a los 20 años son llamados, al igual que se llama a los soldados con el tambor, y nosotros debemos ir.

[Cuando se le preguntó:] ¿cómo puede ser que conozcamos a tantos gentileshombres que han nacido vestidos, y que no por eso son viandantes?, [respondió:]

Yo digo que todos van ahí, siempre y cuando hayan nacido vestidos.

[Cuando se le preguntó y se le advirtió que dijera la verdad acerca de cómo se ingresa en este oficio, respondió:]

No se hace más, ‖ 6*r* ‖ sino que el espíritu sale del cuerpo y se va.

[Cuando se le preguntó:] ¿quién es el que va a llamarlos, es Dios o un ángel, un hombre o un demonio?, [respondió:]

Es un hombre como nosotros, quien es elevado por encima de todos nosotros y bate el tambor, y nos llama.

[Cuando se le preguntó:] ¿son muchos los que acuden al llamado?, [respondió:]

Somos una gran multitud, a veces somos cinco mil o más.

[Cuando se le preguntó:] ¿se conocen unos a otros?, [respondió:]

Algunos se conocen por ser del mismo pueblo, y otros no.

[Cuando se le preguntó:] ¿quién les ha impuesto esa carga?, [respondió:]

Yo no sé, pero creemos que nos fue dada por Dios, porque combatimos por la fe de Cristo.

[Cuando se le preguntó el nombre de su capitán, respondió:]

No se lo puedo decir.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Es jefe de la compañía hasta los cuarenta años o bien hasta que renuncia.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Este hombre, el capitán, es de Colonia.

[Cuando se le preguntó sobre su estatura y su edad, respondió:]

Es un hombre de veintiocho años, alto de estatura, de barba rojiza, de rostro pálido, de ascendencia noble, tiene mujer.

[Cuando se le preguntó sobre las insignias del capitán, respondió:]

Es blanca, y negra la bandera, esto es, el estandarte que porta por encima suyo.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Nuestro abanderado lleva una bandera de armiño blanco, dorada, con un león.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

La bandera de los brujos es de armiño rojo con cuatro diablos negros, dorada.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

El capitán de los brujos tiene barba negra, es grande y gordo, de nacionalidad alemana.

[Cuando se le preguntó sobre el lugar, respondió:]

A veces vamos a combatir en el prado mayor cerca del territorio de Azzano, otras veces en el valle junto a Cuniano, otras veces en tierra alemana, en algunos campos próximos a Cirghinis.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Vamos todos a pie y nosotros los benadanti luchamos con ramas de hinojo y los brujos con cañas de sorgo.

[Cuando se le preguntó:] ¿comen ustedes hinojo y ajo?, [respondió:]

Sí padre, sí los comemos porque estamos en contra de los brujos.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

No hay mujeres entre nosotros, aunque sí es cierto que hay mujeres benandanti y combaten entre ellas.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

En el combate que sostenemos, una vez peleamos por el trigo junto con todos los demás granos, otras veces por los menudos, o por el vino: así cuatro veces se combate por todos los frutos de la tierra, y cuando vencen los benandanti, aquel año es de abundancia.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

No puedo decir los nombres ||6*v*|| de mis compañeros porque sería apaleado por toda la compañía.

[Cuando se le preguntó] acerca de los nombres de sus enemigos, o sea, de los brujos, [respondió:]

Señor, no se los puedo decir.

[Cuando se le preguntó] si dice que combaten por Dios, quiero que me dé el nombre de esos brujos, [respondió:]

No puedo decir, ni acusar a nadie, enemigo o amigo.

[Nuevamente amonestado y cuestionado para que dijera el nombre de los brujos, respondió:]

No puedo decirlo.

[Cuando se le preguntó:] ¿por qué causa no me lo puede decir?, [respondió:]

Porque tenemos un pacto en el que nos va la vida de por medio, de que no podemos revelar nada ni de un lado ni del otro.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Este juramento fue hecho por los capitanes de uno y otro bandos, y estamos obligados a obedecer.

[Cuando se le preguntó:] es una evasiva, porque si ya no pertenece a la compañía, como ha dicho, no está obligado a obedecer; ¿quiénes son esos brujos?, [respondió:]

La que fuera mujer de Paolo Tirlicher de Mersio de la baja Schiavonia, cerca de San Leonardo, y otro, que se llama Piero di Cecho di Zuz di Prestento, de treinta y seis años.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Esta mujer ha secado la leche en los animales, poniendo algunas cosas sobre el techo de las casas, como leños atados con ciertos hilachos, y si no se ha muerto, creo que podemos encontrarla.

[Habiendo escuchado estas cosas, el reverendo padre inquisidor hizo que se lo llevaran para que, sometiendo su ánimo, etc.]

[28 de junio, martes por la mañana, llevado a cabo en el mismo lugar y ante los mismos que arriba, con la presencia y la participación de los mismos.]

[Una vez traído de su prisión, el ya mencionado Paolo fue llamado por su nombre, prestó juramento y, prevenido, examinado e interrogado, hizo su declaración como sigue. Cuando se le preguntó:] si ha pensado decir la verdad acerca de su pasado, [respondió:]

Sí, padre, la diré.

[Cuando se le preguntó:] ¿es usted benandante?, [respondió:]

Sí, padre.

[Cuando se le preguntó:] ¿cuánto tiempo ||7r|| estuvo en esta compañía?, [respondió:]

Diez años.

[Cuando se le preguntó:] ¿todavía está en la compañía?, [respondió:]

Hace cuatro años que ya no pertenezco.

[Cuando se le preguntó:] ¿cómo hizo para entrar en la compañía, y de qué edad lo hizo?, [respondió:]

Tenía veintiocho años y para entrar fui llamado por el capitán de los benandanti de Verona.

[Cuando se le preguntó:] ¿en qué momento fue llamado?, [respondió:]

En las cuatro témporas de san Matías.

[Cuando se le preguntó:] ¿por qué ayer no me lo dijo?, [respondió:]

Porque tenía miedo de los brujos, quienes podrían sorprenderme en mi cama y golpearme.

[Cuando se le preguntó:] ¿la primera vez que fue sabía usted que iba con los benandanti?, [respondió:]

Sí, padre, porque antes me había avisado Baptista Visentino, un benandante de Vicenza.

[Cuando se le preguntó por el apellido, respondió:]

No lo sé.

[Cuando se le preguntó si aquel hombre tenía padre, respondió:]

No, señor.

[Cuando se le preguntó la edad, respondió:]

En aquel tiempo Battista tenía alrededor de treinta y cinco años, era de estatura alta, tenía barba negra y poblada y un rostro hermoso, campesino, no sé de qué pueblo era.

[Cuando se le preguntó:] cuando este hombre le dio el aviso, ¿qué tiempo era?, [respondió:]

Era durante el mes de diciembre, por las cuatro témporas de Navidad, el jueves por la noche, cerca de las 12, yo estaba en mi primer sueño.

[Cuando se le preguntó:] ¿qué le dijo cuando fue a avisarle?, [respondió:]

Me dijo que el capitán de los benandanti me llamaba y que yo debía ir a combatir por las cosechas. Y yo le respondí: "quiero ir por amor de las cosechas".

[Cuando se le preguntó:] cuando le habló ¿usted estaba despierto o dormido?, [respondió:]

Cuando se me apareció Baptista, yo dormía.

[Cuando se le preguntó:] y si dormía, ¿cómo le respondió y cómo escuchó su voz?, [respondió:]

Mi espíritu le respondió.

[Cuando se le preguntó:] cuando saliste, ¿te fuiste con tu cuerpo?, [respondió:]

No padre, voy sólo en espíritu. Y si por azar, mientras estamos fuera en espíritu, alguien llegara con una vela y se quedara mirando el cuerpo, el espíritu no podría regresar a él esa noche hasta que dejaran de mirarlo; y si aquel cuerpo, que parece muerto, fuese enterrado, el espíritu vagaría por el mundo hasta la hora en que el cuerpo tenga destinado morir. Aunque el cuerpo no fuera sepultado, de todas formas el espíritu no entraría en él ese día, hasta el siguiente, siempre y cuando nadie lo mirase.

[Cuando se le preguntó:] ¿usted conocía a Baptista antes de que ser llamado, esto es, antes de su visita?, [respondió:]

No, padre, pero ellos || 7*v* || saben quién es benandante.

[Cuando se le preguntó:] ¿cómo saben ellos quién es benandante?, [respondió:]

El capitán de los benandanti lo sabe.

[Cuando se le preguntó:] ¿cuántos son en tu compañía?, [respondió:]

Somos sólo seis.

[Cuando se le preguntó:] ¿qué armas usan en sus combates?, [respondió:]

Combatimos con viburno, la vara que llevamos detrás de las cruces en las procesiones de las rogativas; y tenemos una bandera de armiño blanco toda dorada, y los brujos tienen una de color amarillo, con cuatro diablos.

[Cuando se le preguntó:] ¿en qué lugares van a combatir?, [respondió:]

En los campos de Verona y de Gradisca.

[Cuando se le preguntó:] ¿y cómo saben si deben ir a un campo o al otro?, [respondió:]

En el desafío entre brujos y benandanti en las cuatro témporas anteriores se decide el lugar de las siguientes.

[Cuando se le preguntó:] ¿prometió a alguien llevarlo a presenciar estos juegos?, [respondió:]

Al padre inquisidor anterior. Si él hubiera asistido, ahora no estarían interrogándome.

[Cuando se le preguntó:] ¿además de las cuatro témporas, van en alguna otra ocasión?, [respondió:]

No, padre.

[Cuando se le preguntó:] ¿y cómo puede ser que en el segundo día de

la Pascua, en el mes de abril de 1575, usted le dijera al padre Bartolomeo, cuando estaban comiendo en su pueblo, que la noche anterior usted había estado fuera?, [respondió:]

Dígale al padre Bartolomeo que no era verdad.

[Cuando se le preguntó:] ¿quién es su capitán?, [respondió:]

Es de Verona, no sé su nombre, y creo que es un hombre del pueblo, de gran estatura, robusto, de barba rojiza, de treinta años de edad.

[Cuando se le preguntó:] ¿y cómo se hizo capitán?, [respondió:]

No lo sé.

[Cuando se le preguntó:] ¿quiénes son sus compañeros aquí?, [respondió:]

Son de Vicenza y de Verona, no sé sus nombres.

[Cuando se le preguntó:] al combatir con los brujos, ¿ha conocido a alguno?, [respondió:]

Uno se llama Stefano di Gorizia, campesino, de mediana estatura, de alrededor de cuarenta años, tiene barba negra y poblada; el otro se llama Martino Spizzica, del pueblo de Chians del territorio de Capodistria, a tres millas hacia el pueblo de Risan, es un hombre de barba gris, grande de edad, podía tener unos treinta y nueve años en aquel tiempo.

[Habiendo escuchado estas cosas, el reverendo padre inquisidor lo dejó en libertad, ordenándole que al término de veinte días compareciera en nuestro convento de San Francisco en Udine, en el interior de la sala de residencia habitual del mencionado reverendísimo padre inquisidor.] ||

8r|| [24 de septiembre de 1580]

[Llevado a cabo en el convento de San Francisco, en la sala de residencia del reverendísimo padre inquisidor.]

[Papino, oficial del ilustrísimo señor provisor de Cividale del Friul, refirió que él citó personalmente a Paolo, hijo del ya fallecido Gasparutto, de la villa de Iassico y que, de esta manera, el mencionado Paolo se presentó, junto con el ya mencionado Papino, en el convento de San Francisco, como se dijo arriba, ante el reverendo padre inquisidor, etc. Entonces, el reverendo padre inquisidor ordenó que fuese puesto en su prisión y hacia ella fue conducido.]

[Lunes 26 de septiembre de 1580]

[Llevado a cabo en el palacio del ilustre provisor de Cividale del Friul, Giovanni Baduario, en la sala habitual de audiencias ante el reverendo padre inquisidor, fray Felice Montefalco, general apostólico de todo el patriarcado de Aquileia así como de la ciudad de Concordia y de sus diócesis correspon-

dientes, y en presencia del ya mencionado ilustrísimo señor provisor al igual que de su excelentísimo señor vicario, Paolo Patavino.]

[Una vez traído de la prisión, Paolo, hijo del ya fallecido Gasparutto de la villa de Iassico, fue llamado por su nombre, prestó juramento y, prevenido, examinado e interrogado, hizo su declaración como sigue. Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo no fui a Udine como había prometido porque todo el mes estuve enfermo.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo pensé que había dicho la verdad.

[Cuando se le preguntó:] ¿quién le comunicó que debía entrar en la compañía de los benandanti?, [respondió:]

El ángel del cielo.

[Cuando se le preguntó:] ¿cuándo se le apareció ese ángel?, [respondió:]

En la noche, en mi casa, serían las 12 de la noche, estaba en el primer sueño.

[Cuando se le preguntó:] ¿cómo se le apareció?, [respondió:]

Se me apareció un ángel todo de oro, como los de los altares, y me llamó y mi espíritu salió de mí.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Y me llamó por mi nombre, diciendo: "Paolo, te mandaré un benandante y es necesario que vayas a combatir por las cosechas."

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Y yo le contesté: "Iré, soy obediente."

[Cuando se le preguntó:] ¿qué le prometió, mujeres, comida, juegos, qué más?, [dijo:]

No me prometió nada, pero todos ellos bailan y saltan, los he visto porque combatimos con ellos.

[Cuando se le preguntó:] ¿adónde fue su espíritu cuando el ángel lo llamó?, [respondió:]

Salió, porque dentro del cuerpo no puede hablar.

[Cuando se le preguntó:] ¿quién le dijo que el espíritu || 8*v* || debía salir para hablar con el ángel?, [respondió:]

El ángel mismo me lo dijo.

[Cuando se le preguntó:] ¿cuántas veces ha visto a aquel ángel?, [respondió:]

Cada vez que salía, porque el espíritu siempre me acompañaba.

[Cuando se le preguntó:] cuando el ángel se le aparece o cuando se va, ¿le da temor?, [respondió:]

No, no me asusta; y cuando nos separamos de la compañía, nos da su bendición.

[Cuando se le preguntó:] ¿ese ángel se hace adorar?, [respondió:]

Lo adoramos igual que adoramos a nuestro señor Jesucristo en la iglesia, y no hay varios ángeles, es uno solo el que guía a la compañía.

[Cuando se le preguntó:] cuando se aparece, ¿va sentado en un trono?, [respondió:]

Todos nos aparecemos a un tiempo, y él está en persona junto a nuestra bandera.

[Cuando se le dijo:] ¿los lleva este ángel donde está ese otro sentado en su bello trono?, [respondió:]

Pero él no es de nuestra compañía, ¡Dios nos guarde de relacionarnos con ese falso enemigo!

[Y añadió:] los brujos son los que tienen ese bello trono.

[Cuando se le dijo:] ¿alguna vez vieron a los brujos en ese trono?, [respondió, agitando los brazos:]

¡No, señor, nosotros no hacemos más que combatir!

[Cuando se le preguntó:] ¿cuál es el ángel más bello, el de ustedes o el del bello trono?, [respondió:]

¿No le he dicho que no he visto nunca ese trono?

[Y añadió:] nuestro ángel es bello y blanco, y el de ellos es negro y es el diablo.

[Cuando se le preguntó:] ¿cuál fue el primer benandante, enviado por ese ángel, que fue a llamarlo?, [respondió:]

Fue Baptista da Vicenza, como ya le dije la vez anterior.

[Cuando se le preguntó:] cuando se le apareció el ángel usted estaba casado, ¿su mujer también estaba en la cama?, [respondió:]

No estaba casado en ese tiempo, fue más de cuatro años antes de que me casara.

[Cuando se le preguntó:] ¿cuántos años tenía en aquel tiempo?, [respondió:]

De veinte a veinticuatro años, aproximadamente.

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez le dijo a su mujer que salía por las noches?, [respondió:]

No, padre. [Y con el rostro afectado, dijo:] Para que no le diera miedo.

[Y habiéndosele dicho:] si eso es algo bueno, y es voluntad de Dios, por qué pensar || 9*r*|| que ella tendría miedo?, [respondió:]

Yo no quería decirle todos mis secretos a mi mujer.

[Y habiéndosele dicho:] usted me dijo que las mujeres combaten con-

tra las mujeres; ¿por qué no se lo reveló a ella y la invitó a que ella también lo hiciera si es una cosa buena?, [respondió:]

Yo no puedo enseñar este arte a nadie, si el Señor no se lo enseña él mismo.

[Cuando se le preguntó:] ¿alguna vez ha sido usted apaleado?, [respondió:]

Sí, padre, cuando le hablé de estas cosas a nuestro sacerdote, el padre Bartolomeo, me dieron dos bastonazos en la espalda.

[Cuando se le preguntó:] ¿se veían las marcas de los golpes en el cuerpo?, [respondió:]

Me dolía todo el cuerpo, pero no podía ver si tenía alguna señal.

[Cuando se le preguntó:] ¿cuánto tiempo se sintió enfermo?, [respondió:]

Entre seis y ocho días.

[Cuando se le preguntó:] ¿quién fue el que lo apaleó?, [respondió:]

Un brujo, a quien no conozco más que de vista.

[Cuando se le preguntó:] ¿cómo supo distinguir que era un brujo?, [respondió:]

Porque combatimos contra él.

[Cuando se le preguntó:] ¿quiénes pertenecen a su compañía?, [respondió:]

Baptista da Vicenza, como ya le dije; de otros no sé.

[Habiendo escuchado estas cosas, el reverendo padre inquisidor ordenó que se remitiera al mencionado Paolo a la prisión.]

[1 de octubre de 1580]

[Llevado a cabo en el palacio del ilustrísimo señor provisor, en la sala de audiencias, ante el reverendo padre inquisidor de Aquileia, en presencia del ilustrísimo señor provisor, Giovanni Baduario y de su excelentísimo señor vicario, en donde, etc.]

[Llamada a comparecer, Maria, esposa de Paolo de Iassico, prestó juramento y una vez prevenida, examinada e interrogada, hizo su declaración como sigue. Cuando se le preguntó, respondió:]

Señor, no sé por qué fui llamada.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Sí, padre, me he confesado y he comulgado con el padre Gasparo.

[Cuando se le preguntó nuevamente, respondió:]

Hace ocho años que estoy casada con Paulo de Gasparrutto, natural de la villa de Iassico.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Desde que estoy casada con él nunca me había dado cuenta de eso que me preguntan sobre de mi marido, de sus salidas nocturnas || 9*v* || en espíritu y de que es benandante. Sólo sé que una noche hacia las cuatro de la mañana me levanté de la cama, y como tuve miedo llamé a mi marido para que fuera conmigo, y aunque lo llamé como diez veces y lo sacudí, no pude despertarlo nunca; estaba acostado boca arriba. Yo me fui dejándolo de esa manera, cuando volví, me di cuenta de que estaba despierto [dijo:] "Estos benandanti dicen que cuando su espíritu sale del cuerpo parece un ratoncillo, y está así hasta que regresa, y que si el cuerpo fuese volteado mientras el espíritu está fuera, no podría regresar a él."

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Hace alrededor de cuatro años que sucedió lo que le conté, era invierno, no recuerdo qué día era, pero no fue durante las cuatro témporas.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo escuché relatar a Pietro Rotaro, el molinero, que una vez estando en el molino vio a uno pero no sé si era Paulo mi marido; dice que estaba como muerto, y aunque fuese movido y removido no se despertaba y que de pronto vio a un pequeño ratón que se subía a su cuerpo, pero no sé si le metió por la boca.

[Cuando se le hicieron cuestionamientos sobre diversas cosas, dijo que no sabía nada más y, así, fue dejada en libertad por el momento; cabe notar que, aunque en un principio se lamentó y gimió bastante, nunca se le vio derramar lágrimas.]

[Domingo 2 de octubre de 1580]

[Llevado a cabo en el mismo lugar que arriba pero en el salón, en presencia de los mismos.]

[Compareció Battista Moduco, previamente traído de su prisión ubicada en el convento de san Francisco de Cividale del Friul. Una vez prevenido, examinado e interrogado declaró como sigue. Cuando se le preguntó, respondió:]

Desde que escuché que a mi compañero que está en prisión se le apareció un ángel he cambiado de opinión y creo que ésta es una obra diabólica, porque Dios nuestro señor no manda a los ángeles a sacar a los espíritus de los cuerpos, sino a inspirarles buenas acciones.

[Y cuando se le preguntó de nuevo, respondió:]

Cuando se me apareció era una cosa invisible, en sueños que || 10*r* || parecía un hombre, yo estaba entre dormido y despierto. Me pareció que era

un hombre de Trivignano, y como yo llevaba al cuello la camisa con la que nací me pareció que me decía: "Debes venir conmigo porque tienes algo mío." Yo respondí que si era necesario ir, iría, pero que no me quería apartar de Dios. Él me dijo que era la voluntad divina, así que me fui con él; tenía veintidós o veintitrés años.

[Cuando se le pregunto nuevamente, dijo:]

Sí señor, yo siempre llevaba mi camisa al cuello, pero la perdí, y desde que pasó eso ya no fui.

[Añadiendo cuando se le preguntó:]

Quienes tienen la camisa y no la llevan encima, no pueden ir.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

El que se me apareció se parecía a Zan de Micon de Trivignano, que ya murió.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Fue una noche de jueves de las cuatro témporas de Navidad.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Señor, yo no sabía que alguien debía ir por mí aquella noche, ni que fuera un benandante, nunca había yo hablado de esas cosas.

[Y añadió de su propia voluntad:]

Yo nunca dije nada hasta después de que dejé de ir a las reuniones porque me dijo: "No digas nada, porque si lo haces serás apaleado."

[Habiéndosele dicho:] ¿Sabes si alguna vez alguien ha sido apaleado por esa razón?, [respondió:]

Sí señor, yo entre otros porque quise decir cualquier cosa fui apaleado y dejado por muerto.

[Cuando se le preguntó:] ¿quién te golpeó?, [respondió:]

Los que iban conmigo, es decir, unos diez hombres del pueblo de Trivignano y que ahora están muertos.

[Y dijo cuando se le preguntó:]

Sí, señor, en aquel pueblo había brujos y entre ellos estaba Serafino, ahora ya muerto.

[Habiéndosele dicho:] ¿veías tú lo que hacían los brujos afuera?, [respondió:]

No, señor, sólo en las cuatro témporas que combatíamos con ellos pero ellos también salen los jueves.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Los brujos siempre salen a hacer el mal a alguien, no sé si alguien les pide que lo hagan.

[Y dijo cuando se le preguntó:]

Los brujos hacen reverencias y oraciones a sus patronos, que van ||10*v*|| vestidos de negro y llevan cadenas en el cuello; son serios y piden que se arrodillen frente a ellos.

[Habiéndosele dicho:] ¿Ustedes los benandanti se arrodillan frente a su capitán?, [respondió:]

No, señor, sólo lo saludamos con el birrete, como los soldados a su capitán.

[Habiéndosele dicho:] Después de arrodillarse, ¿los brujos hacen algo más?, [respondió:]

Señor, yo no lo he visto, porque ellos van de un lado para otro.

[Se le dijo:] ¿Cuándo has visto a los brujos arrodillarse, y dónde?, [y respondió:]

En el prado Mazzone, después de terminada la batalla, íbamos de un lado a otro.

[Habiéndosele dicho:] ¿Cómo es posible que hayas creído que era una obra divina, sabiendo que los hombres no tienen el don de volverse invisibles ni de salir de su cuerpo sólo en espíritu y que las obras divinas no se hacen a escondidas?, [respondió:]

Él insistía tanto: "Querido Battista, levántate" y yo parecía estar entre dormido y despierto y como él era mayor que yo me dejé convencer, creyendo que era algo bueno.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Sí señor, desde que aquel compañero que le dije antes me habló de su ángel, creo que es una obra diabólica.

[Dijo, cuando se le preguntó:] La primera vez que fui llamado, mi guía me llevó al prado Mazzone y el capitán me tomó de la mano y me dijo: "¿Serás un buen servidor?", y yo le contesté que sí.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Él no me prometió nada, pero sí me decía que lo que hacíamos era una obra divina, y que cuando muriera iría al paraíso.

[Y añadió cuando se le preguntó:]

El capitán tenía una insignia blanca como le dije, y no tenía una cruz, ni siquiera sobre sus ropas, que eran negras.

[Agregó después:]

Eran de paño de oro negro.

[Habiéndosele dicho:] ¿Qué diferencia había entre su capitán y el de los brujos?, [respondió:]

El nuestro tenía el rostro muy blanco y el del otro era oscuro.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

No se le llamaba de ninguna forma particular, ni Cristo ni la Virgen, ni por ningún nombre de santo, ni vi nunca a nadie hacer la señal de la || 11*r*|| cruz; pero sí se hablaba de Dios y de los santos en general, diciendo: "Dios y los santos están con nosotros", pero sin nombrar a ninguno.

[Y dijo, cuando se le preguntó:]

Mientras combatíamos no había caballos, sólo algunos de los señores de una banda y de la otra montaban sobre diversos animales cuadrúpedos, negros, blancos y rojos, pero yo no sé de qué especie eran, y nos contemplaban.

[Y dijo, cuando se le preguntó:]

Los de los brujos estaban en una parte y los nuestros en otra, pero no se molestaban entre ellos.

[Y dijo, cuando se le preguntó:]

Sí conocía yo a los benandanti, pero no conocía a ninguno de aquellos señores, porque a veces iban de una forma y a veces de otra. Pero los benandanti y los brujos siempre íbamos de la misma forma.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Mientras esperábamos a la compañía no hacíamos nada más, ni se comía ni se bebía; pero al regreso, tantas veces como escudos tenía yo, entrábamos en las cavas por los huecos y ¡nos montábamos sobre las barricas! Bebíamos con una cornamusa, y también los brujos, pero ellos, cuando terminaban de beber, se orinaban en las barricas.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Estimado señor, ¿no le he dicho que por haber querido decir sólo dos palabritas fui terriblemente apaleado, al grado de que todo mi cuerpo estaba morado, la espalda y los brazos? Y sin embargo yo nunca le hablé de eso al confesor.

[Escuchada esta declaración, el acusado fue remitido a su prisión, para que, abatiendo su ánimo, etc.]

[Lunes 3 de octubre de 1580]

[Llevado a cabo en el mismo lugar que arriba, ante el reverendo padre inquisidor de Aquileia, fray Felice Montefalco, en presencia del ilustrísimo señor provisor, Giovanni Baduario[4] y de su magnífico y excelentísimo vicario.]

[Traído de la prisión que le fue asignada, Paolo Gasparutto, de la villa de Iassico, examinado e interrogado, declaró como sigue.]

[Cuando se le preguntó, dijo:]

[4] En el manuscrito: Paduario

Creo que el demonio me estaba tentando cuando se me apareció aquel ángel, ya que me dicen ||11*v*|| que se puede transformar en cordero.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Mi madre, cerca de un año antes de que se me apareciera el ángel, me dio la camisa con la que había nacido y me dijo que la había hecho bautizar junto conmigo y que había mandado decir nueve misas sobre ella y bendecirla con oraciones y evangelios. Me dijo que yo había nacido benandante y que cuando fuese grande saldría por las noches y que siempre debía llevar conmigo la camisa cuando saliera a combatir con los benandanti contra los brujos.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Mi madre no salía de noche ni era benandante.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Desde que me fue dada la camisa hasta que vino a buscarme aquel ángel, nadie me dijo nada más ni me fue enseñada cosa alguna.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Cuando el ángel, que creo que es el demonio, me llamó, no me prometió nada, sólo me dijo que me enviaría a un benandante llamado Baptista da Vicenza, y me lo mandó.

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Yo no conocía a ese tal Battista, no lo había visto nunca, pero cuando llegó me dijo: "Yo soy Baptista da Vicenza".

[Cuando se le preguntó, dijo:]

Salimos por la puerta, aunque estaba cerrada.

[Cuando se le preguntó y se le dijo:] ¿Cómo sabes reconocer tú a los embrujados?, [respondió:]

Por su apariencia, porque parece que no les dejaran nada de carne en los huesos, están secos secos secos, no les queda nada más que piel y huesos.

[Se le dijo:] ¿Qué remedio le aplicaste al pequeño hijo del molinero de Brazzano?, [y respondió:]

Le dije que lo pesara tres jueves consecutivos.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

El remedio es éste: mientras se pesa al niño con la balanza, con la misma balanza el capitán de los benandanti atormenta al brujo que hizo el hechizo y hasta puede matarlo.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

El niño murió porque ya había perdido demasiado peso, porque había mucha gente cuando lo pesaron. [Y añadió:]

Cuando el niño ||12*r*|| va aumentando de peso durante los tres jueves

que se pesa, el brujo va menguando y muere; y si el niño mengua, el brujo vive.

[Cuando se le preguntó, respondió:]

Mientras yo era benandante podía llamar a cualquiera de mis compañeros para que fuera conmigo, esto lo puede hacer cualquier benandante; pero antes hay que jurar que no se dirá nada a nadie, porque si se hace, el daño se puede revertir contra él y contra quien lo acompaña.

[Habiéndosele dicho:] ¿Quién le haría el maleficio?, [respondió:]

Los brujos.

[Tenida cuenta de esta declaración, el reverendo padre inquisidor, con el consentimiento del ilustrísimo señor provisor y de su excelentísimo señor Paolo Pradiola, vicario de su ilustrísima magnificencia, lo dejó en libertad por el momento, siempre y cuando regresara, como debía, cuando fuera llamado de nuevo, etc.]

[Traído de la prisión que le fue asignada, el oficial Battista Moduco, alias Pierna Segura, examinado, prevenido e interrogado, hizo su declaración como sigue. Cuando se le preguntó, respondió:]

Yo le dije que no se puede salir sin llevar consigo la camisa, tal como me dijo mi madre, al decirme que yo había nacido con ella y que la había bautizado junto conmigo y le había mandado decir unas misas. Ella me dijo que siempre debía yo traerla encima, y yo mandé decir otras treinta misas y la hice bendecir en Roma con el difunto señor Mario Savorgnano.

[Y cuando se le preguntó, dijo]

Sí, señor, el sacerdote que la bendijo sabía lo que era, y la metía debajo del mantel del altar mientras decía la misa.

[Añadió, cuando se le preguntó:]

Yo se la había hecho bendecir a un sacerdote en la iglesia de una virgen que está cerca de la puerta de entrada a Roma.

[Y cuando se le preguntó, dijo:]

Fue un solo sacerdote el que dio todas las misas, que no sé si fueron treinta o treinta y dos, y traía la camisa en la mano, y yo le di un escudo de oro como agradecimiento.

[Tenida cuenta de esta declaración, el reverendo padre inquisidor, como arriba, lo dejó en libertad por el momento, como arriba, con el consentimiento de los mismos ya mencionados y con el mismo mandato, etc.] ||

12*v*|| [25 de noviembre de 1581]

[Leonardo Colloredo, pregón público de Cividale, declara bajo juramento

que, habiéndosele asignado dicha tarea, fue a la villa de Iassico y citó a Paolo, hijo del ya fallecido Gasparutto, de la villa de Iassico para que compareciera el día domingo ante el reverendo padre inquisidor y escuchara su sentencia en la iglesia de San Francisco en Cividale, esto correspondería al día 26 de noviembre de 1581. Del mismo modo, Colloredo declara que citó a Battista Moduco para que el día domingo 26 de noviembre de 1581 escuchara su sentencia en la misma iglesia de san Francisco en Cividale del Friul.]

(ACAU, S. Oficio, "Sententiarum contra reos S. Officii liber primus").

90*r* || [En el nombre de Cristo, amén.]

[Nosotros, fray Felice Montefalco, doctor en sagrada teología e inquisidor general contra la perversidad herética en todo el patriarcado de Aquileia y la diócesis de Concordia, designado especialmente para esta función por la Santa Sede Apostólica.]

[En tanto que tú, Battista Moduco, pregón público de la ciudad de Cividale ubicada en la diócesis de Aquileia, fuiste acusado de perversidad herética públicamente ante nosotros por instancia de personas dignas de fe, y en tanto que has permanecido infectado por dicha perversidad durante muchos años en gran perjuicio de tu alma y que, por lo tanto, nosotros, a quienes corresponde por el oficio que desempeñamos imbuir la santa fe católica en el corazón de los hombres y extirpar la perversidad herética de sus mentes, deseosos (como estábamos y lo seguimos estando) de ser informados con certeza sobre y en torno a todos estos asuntos para comprobar si el rumor que había llegado hasta nuestros oídos se apoyaba en verdad alguna y, en caso de tener algo de verdad, poder aplicar un remedio oportuno y saludable, nos dimos a la tarea de hacer averiguaciones, cuestionar a los testigos, llamarte a ti a comparecer, interrogarte bajo juramento de la manera más rigurosa que pudimos sobre los cargos denunciados contra ti y llevar a cabo todas y cada una de las indagaciones que nos habían sido confiadas, ya que así lo exige la justicia y así nos lo demandan las ordenanzas canónicas. Así pues, como deseábamos realmente dar a tu proceso una adecuada resolución y discernir con claridad todo lo que había sido averiguado, y así dilucidar si vagabas por entre las tinieblas o caminabas a plena luz, si estabas infectado por la mancha de la herejía o no, convocamos solemnemente ante nosotros a expertos lo mismo en materia de sagrada teología que en derecho canónico y civil, en presencia del ilustrísimo Giovanni Baduario, dignísimo provisor de Cividale del Friul, aquí en el venerable convento de San Francisco de la dicha ciudad,

todo ello porque estamos conscientes de que, como lo aseveran las instituciones canónicas, es sólido aquel juicio que se confirma con las opiniones de muchos. Así pues, una vez tenida y considerada la opinión de los expertos y tras haber examinado y comprobado diligentemente las evidencias del proceso, es decir, tras haber sopesado en la misma balanza todos y cada uno de sus elementos, hemos resuelto que tú, por tu propia confesión hecha ante nosotros bajo juramento durante este juicio, has sido sorprendido en múltiples actos de perversión y herejía.]

[En primer lugar, durante veintidós años te mantuviste involucrado en tales depravaciones y herejías ya que, como confesaste, estuviste durante ese tiempo con los benandanti, habiendo ingresado a su comunidad en las témporas de diciembre; también confesaste que tu madre te dio la camisa, o sea la membrana fetal con la que habías nacido, y confesaste que ella la había hecho bautizar junto contigo y había mandado que se dijeran misas sobre ella y, además, te había indicado que || 90*v* || debías llevarla contigo ya que estabas destinado a unirte a los benandanti. Confesaste, asimismo, que llevabas esa camisa contigo la noche en que se te apareció aquel hombre de Trivignano que conocías —aunque no sabías que era un benandante— y que te dijo que debías seguirlo pues tú tenías una cosa suya, y le respondiste que lo seguirías solamente si era imprescindible. Ahora bien, ciertamente lo acompañaste en muchas y muchas ocasiones durante veintidós años.]

[Después de esto, supimos por tu propia confesión que mientras estuviste en Roma mandaste celebrar sin ningún temor de Dios veinte misas sobre la ya mencionada camisa y también hiciste que un sacerdote pronunciara frente a ella múltiples oraciones y que leyera en voz alta extractos de los Evangelios.]

[Además, osaste decir muchas veces —y tuviste la temeridad de afirmarlo ante nosotros— que todos los niños que nacen con dicha membrana fetal pertenecen a esa sociedad y que cuando alcanzan la edad de veinte años deben ingresar a ella.]

[También confesaste que asistías a tales reuniones durante las témporas del año, por la noche, entre el día jueves y el viernes, y que el lugar adonde acostumbrabas ir a combatir era el gran campo situado cerca de Azzano o, a veces, la campiña alrededor de Conegliano o también, de vez en cuando, ciertas tierras alemanas en un campo cercano a la localidad de Cirginis, y que la primera ocasión en que acudiste a una de esas reuniones fue en el primer gran campo mencionado.]

[Nos consta por tu dicho, además, que cuando ibas a esos lugares tú y los otros celebraban bodas en las que saltaban, bebían y comían, y luego entablaban combates usando ramas de hinojo como lanzas.]

[Posteriormente fue tan grande tu osadía y tan pequeño tu temor de Dios que te atreviste a afirmar ante nosotros que revelar los nombres de los brujos y de los benandanti era ir en contra de la voluntad divina; dijiste, además, que creías y sostenías fervientemente que dichos juegos sacrílegos estaban permitidos por Dios y que tú peleabas en favor de él. También sostuviste que era tu firme creencia que el ||91*r*|| capitán a cuyo mando asistías a estos juegos había sido designado por Dios mismo.]

[Fue tanta tu perseverancia y tu credulidad en la perpetración de estos actos malvados que dijiste que considerabas y firmemente sostenías que no sólo se trataba de acciones divinas, sino que, una vez muerto, gracias a ellas serías aceptado en el paraíso.]

[Dijiste también con tu propia boca que en estos espectáculos y combates el abanderado de los benandanti llevaba un estandarte de seda blanca con un filo dorado y un león y que el abanderado de los brujos portaba un estandarte de seda roja con borde dorado y cuatro diablos negros.]

[Confesaste además que, al regresar de estos juegos, tú y tus compañeros entraban a las cavas a beber y a cometer otros actos malévolos.]

[Posteriormente te atreviste a afirmar que, según tu creencia, cuando llega el tiempo de estos combates, el espíritu y el alma pueden abandonar el cuerpo a voluntad y luego regresar a él. Además —y esto es señal de tu enorme pecado y tu depravación— recibiste durante todo ese tiempo el sagrado sacramento de la Eucaristía sin que jamás confesaras al sacerdote tus grandes faltas y perversiones.]

[A pesar de todo esto, ya que el Señor misericordioso y compasivo a veces permite que algunos caigan en la herejía y en el error no sólo para que los hombres católicos e instruidos se ejerciten haciendo sagradas alabanzas, sino también para que los que cayeron de ese modo se vuelvan en lo venidero más humildes y se ejerciten haciendo obras de penitencia, nosotros, habiendo analizado con minucia las evidencias de este proceso tal y como se dijo antes, juzgamos que tú, que has seguido nuestras frecuentes recomendaciones y las de otros hombres honrados y te has apegado a una opinión más sana, has retornado vigorosamente al seno de la Santa Madre Iglesia y a su unidad, detestando las mencionadas perversiones y herejías y reconociendo la irrefutable verdad de la santa fe católica e inculcándola en tus mismas entrañas. En virtud de esto te hemos concedido (y te concedemos ahora) la opción de abjuración y promesa pública bajo juramento; de modo que abjurarás públicamente y aquí mismo de las mencionadas herejías y de cualquier otra, leyendo la declaración escrita más abajo. Una vez que hayas abjurado ||91*v*|| te absolveremos de la sentencia suma de excomunión a la que habías queda-

do condenado tras caer en herejía y te reconciliaremos con la Santa Iglesia Romana, restituyéndote a los sacramentos siempre y cuando con corazón verdadero y con fe no fingida regreses a la unidad de la misma Iglesia, tal y como nosotros creemos y esperamos que lo has hecho.]

[Procede, pues, a leer la siguiente abjuración.]

Yo, Battista Moduco, oficial de Cividale de Friul de la diócesis de Aquileia, traído ante la presencia de usted, padre inquisidor a causa de la herética perversión en toda la diócesis de Aquileia y Concordia, teniendo ante mí los sacrosantos Evangelios y habiéndolos tocado con mis propias manos, juro que creo de corazón y confieso con mi boca profesar la santa fe católica y apostólica, la cual cree, profesa, predica y observa la Santa Madre Iglesia, y en consecuencia abjuro, revoco, detesto y reniego toda herejía de cualquier condición y secta elevada contra la Santa Iglesia Apostólica y Romana.

Además, juro creer de corazón y confieso con mi boca haber hecho mal al estar por veintidós años en la compañía de los benandanti, por haber creído y confesado que era una obra divina y que aquellos que la contradecían contradecían a Dios.

Confieso igualmente haber hecho mal en haber ido con los otros benandanti las cuatro témporas del año a combatir contra los brujos por las cosechas y los vinos.

Confieso y creo que nuestro espíritu y nuestra alma no pueden salir y entrar a voluntad en nuestro cuerpo. Digo y confieso haber hecho un gravísimo mal al no haber confesado estos errores. Además, abjuro y detesto haber llevado ||92*r*|| conmigo la camisa con la que nací y haber mandado celebrar misas para ella, porque es una cosa detestada por la Santa Madre Iglesia.

Abjuro igualmente y detesto haber ido a esos lugares que dije, a participar en los juegos y banquetes y a combatir con ramas de hinojo.

También abjuro y reniego haber dicho de manera equivocada y en contra de la Santa Madre Iglesia que quien pronunciara el nombre de estos brujos y benandanti contravenía la voluntad de Dios, y que esos juegos eran de Dios y que se combatía por Él.

Además, abjuro y detesto mi error al haber creído y afirmado que aquel capitán bajo cuyas órdenes estaba había sido enviado por Dios.

También abjuro y detesto la perseverancia y la creencia en que no sólo eran obras de Dios, sino que al morir defendiéndolas yo iría al paraíso.

Abjuro y detesto también haber dicho que en esos juegos y combates el abanderado de los benandanti portaba una insignia dorada de armiño blan-

co, con un león, y que la de los brujos era dorada, de armiño rojo con cuatro diablos negros.

También abjuro y detesto haber afirmado creer y tener por cierto que el alma puede salir del cuerpo y regresar a su voluntad mientras se acude a esos encuentros.

Detesto finalmente y abjuro cualquier otra especie de mala obra y herejía que haya podido cometer contra la Santa Madre Iglesia, a la que con mi ||92*v*|| espíritu y afecto me acojo y me inclino pidiendo al altísimo creador su perdón.

Además, juro y prometo que en el futuro no cometeré ninguna herejía, no creeré, ni me acercaré, ni se lo aconsejaré a otros, y que si supiera de alguien infectado de herejía o que sea brujo o brujo y benandante, de inmediato se lo haría saber a usted, padre inquisidor, o a sus sucesores.

Juro y prometo cumplir con todas mis fuerzas cualquier penitencia que me sea dada, o que usted me dé; no huiré ni me ausentaré, y cuando sea requerido me presentaré inmediatamente, para que Dios y los Santos Evangelios me socorran. Pero si faltara a mis promesas y abjuraciones (Dios no lo permita) y me hundiese de nuevo en el futuro, quisiera que me considerasen remiso y desde ahora me obligo a cumplir con las penas que se imponen a los remisos, siempre y cuando se pruebe legítimamente en un juicio o yo mismo lo confesara.

[Ahora bien, ya que resultaría sobremanera indigno castigar las ofensas perpetradas contra los señores temporales y, al mismo tiempo, tolerar con ecuanimidad las ofensas perpetradas contra el señor de los cielos y el creador de todas las cosas, es decir, ya que resulta mucho más grave lesionar a la eterna majestad que a la temporal majestad, y para que aquel que es compasivo con los pecadores tenga compasión también de ti, y para que tú sirvas de ejemplo a los demás y no queden los crímenes impunes, en fin, para que en el futuro actúes con mayor cautela y no te vuelvas más proclive sino, por el contrario, más renuente a cometer los actos ilícitos arriba mencionados u otros.]

[Nosotros, fray Felice Montefalco, inquisidor general y juez para asuntos de la fe, sesionando como tribunal y de acuerdo con las costumbres judiciales, mediante la potestad omnímoda del reverendo señor obispo de Cattaro, vicario ||93*r*|| y sufragáneo patriarcal, y por consejo del ya mencionado ilustrísimo señor provisor y de otros expertos tanto en teología sacra como en derecho canónico y civil, teniendo enfrente los sacrosantos Evangelios como si nuestro juicio emanara del rostro de Dios y nuestros ojos discernieran la justicia, es decir, teniendo exclusivamente a Dios ante nuestros ojos y la irre-

Giovanni Baduario, dignísimo provisor de Cividale del Friul, aquí en el venerable convento de San Francisco de la dicha ciudad, todo ello porque estamos conscientes de que, como lo aseveran las instituciones canónicas, es sólido aquel juicio que se confirma con las opiniones de muchos. Así pues, una vez tenida y considerada la opinión de los expertos y tras haber examinado y comprobado diligentemente las evidencias del proceso, es decir, tras haber sopesado en la misma balanza todos y cada uno de sus elementos, hemos resuelto que tú, por tu propia confesión hecha ante nosotros bajo juramento durante este juicio, has sido sorprendido en múltiples actos de perversión y herejía.]

[En primer lugar, durante diez años estuviste entre brujos que ustedes llaman benandanti y creías de corazón —y una y otra vez lo confirmaste con la palabra— ||94*v*|| que las suyas eran obras de Dios e incluso, lo cual es lo más abominable de todo, afirmabas y creías fervientemente que si alguno iba en contra de esta secta actuaba contra la voluntad de Dios. Osaste afirmar esto ante nuestro tribunal y, cosa que no es de poco interés, no sólo seguiste esta secta diabólica durante todos los años que te diste a tales oficios, sino que también exhortaste a otros a ir contigo; una vez que éstos se comprometían a ir contigo eran obligados en lo futuro, lo quisieran o no, a asistir a sus espectáculos y maleficios; además, enseñabas a los que iban a que no debían nombrar el sagrado nombre de Dios ni el de sus santos, pues se quedarían allí para siempre. Por otra parte, nos confesaste con tu propia boca que cuando tenías veintiocho años, en las témporas de diciembre, en la noche siguiente al jueves, alrededor de la cuarta hora de la noche, se te apareció el diablo en forma de un ángel que llamándote por tu nombre te dijo: "Paolo, es necesario que vayas a pelear por los frutos y a sostenerlos contra los brujos" y le prometiste ir y el ángel prometió, entonces, que te enviaría a un hombre de Vicenza que te llamaría y te guiaría, y ese hombre llegó precisamente en el mes de diciembre, un día jueves a la cuarta hora de la noche, te llamó y te dijo: "Nuestro capitán te convoca al combate", y después de esto, una y otra vez acudiste y reincidiste en tales oficios diabólicos y, guiado por el diablo y por el capitán de Verona, te abandonaste a tales artes y —cosa que resulta la más abominable e impía—cometiste idolatría cada vez que asistías a espectáculos de este tipo, pues adorabas al mencionado ángel malvado del mismo modo en que se debe adorar a nuestro Señor Jesucristo en la iglesia y en otras partes.]

[Los lugares adonde solías ir eran las campiñas alrededor de Gradisca, de Verona y de Cormons, próximo a Iassico, siempre durante las témporas del año y en la noche siguiente al día jueves. En esos lugares, como se nos demuestra a lo largo de este proceso judicial, tú jugabas, saltabas y montabas diversos animales junto con tus compañeros; además, combatías por las cosechas en

las cuatro témporas del año, en la primera por el cereal y el trigo, mas en la segunda lo hacías por todos los granos menores, en la tercera por el vino y en la cuarta ||95*r*|| por los animales. Las armas que solías portar en este tipo de juegos y combates eran tallos de hinojo o ramas de la planta que el vulgo llama viburno.]

[Al regresar de estas actividades, como tenían sed, tú y tus compañeros entraban a las casas y a las cavas y mientras bebían cometían muchos actos de maldad.]

[También nos enteramos por ti de que sostenías la ferviente creencia de que el espíritu, cuando conversabas con el ángel malvado y cuando asistías a este tipo de juegos, podía separarse del cuerpo y regresar a él según su voluntad. También afirmabas la siguiente mentira: que cuando andabas en estos desenfrenos, si alguien se acercase con una vela o una luz a donde yacía tu cuerpo y lo observase y nunca apartara los ojos de él y si gritase tan fuerte como pudiera, el cuerpo no respondería nunca, pero si apartase los ojos y llamara de inmediato, el cuerpo respondería.]

[Además decías que si alguien observara tu cuerpo que yacía en la cama durante toda la noche, tu espíritu no regresaría al cuerpo al día siguiente ni al posterior sino hasta la noche, y si en ese tiempo tu cuerpo fuese puesto en una tumba, tu alma vagaría por el mundo hasta que llegase el día y la hora de tu muerte prefijada por Dios.]

[Asimismo, dijiste que si revelabas a alguien los nombres de tus compañeros y lo que hacían durante estas reuniones, serías golpeado en la noche por tus cómplices, e incluso afirmaste que eso ya te había ocurrido.]

[También nos enteramos por ti de que, un año antes de que el ángel malvado se te apareciera, tu madre te dio la membrana fetal o la camisa, con la que habías nacido y te dijo: "Hice bautizar esta camisa junto contigo, sobre ella hice que se celebraran nueve misas, que se dijeran bendiciones y oraciones, y que se leyeran en voz alta pasajes de los Evangelios; así pues, recíbela y llévala contigo, pues naciste para ser uno de los benandanti y lo serás cuando llegue el momento."]

[Encima de todo, mientras ejecutabas todos estos actos diabólicos, recibías también la sagrada Eucaristía y te confesabas, pero nunca quisiste revelar nada de esto a tu confesor, ||95*v*|| lo cual es otra señal de tu máximo sacrilegio y de tu perdición.]

[A pesar de todo esto, ya que el Señor misericordioso y compasivo a veces permite que algunos caigan en la herejía y en el error no sólo para que los hombres católicos e instruidos se ejerciten haciendo sagradas alabanzas, sino también para que los que cayeron de ese modo se vuelvan en lo veni-

dero más humildes y se ejerciten haciendo obras de penitencia, nosotros, habiendo analizado con minucia las evidencias de este proceso tal y como se dijo antes, juzgamos que tú, que has seguido nuestras frecuentes recomendaciones y las de otros hombres honrados y te has apegado a una opinión más sana, has retornado vigorosamente al seno de la Santa Madre Iglesia y a su unidad, detestando las mencionadas perversiones y herejías y reconociendo la irrefutable verdad de la santa fe católica e inculcándola en tus mismas entrañas. En virtud de esto te hemos concedido (y te concedemos ahora) la opción de abjuración y promesa pública bajo juramento; de modo que abjurarás públicamente y aquí mismo de las mencionadas herejías y de cualquier otra, leyendo la declaración escrita más abajo. Una vez que hayas abjurado te absolveremos de la sentencia suma de excomunión a la que habías quedado condenado tras caer en herejía y te reconciliaremos con la Santa Madre Iglesia, restituyéndote a los sacramentos siempre y cuando con corazón verdadero y con fe no fingida regreses a la unidad de la misma Iglesia, tal y como nosotros creemos y esperamos que lo has hecho.]

[Procede, pues, a leer la siguiente abjuración, a saber:]

Yo, Paulo Gasparutto, de la diócesis de Aquileia, traído ante la presencia de usted, padre inquisidor delegado de la Santa Sede Apostólica a causa de la herética perversión en toda la diócesis de Aquileia y Concordia, teniendo ante mí los sacrosantos Evangelios y tocándolos con mis propias manos, juro que creo de corazón y confieso con mi boca que profeso la santa fe cató ||96*r*|| lica y apostólica, la cual cree, profesa, predica y observa la Santa Iglesia Romana y en consecuencia abjuro, revoco, detesto y reniego toda herejía de cualquier condición y secta elevada contra la Santa Iglesia Apostólica Romana.

Además, juro creer de corazón y confieso con mi boca haber hecho mal al estar por diez años en la compañía de los benandanti, por haber creído y confesado que era una obra divina y que aquellos que la contradecían, contradecían a Dios.

Igualmente confieso haber hecho mal en intentar que otros fueran a presenciar aquel espectáculo.

Detesto también y abjuro aquel honor y adoración que profesé a la idolatría del cordero.

Confieso de igual forma haber hecho un gran mal al haber ido con los benandanti las cuatro témporas del año a combatir contra los brujos por las cosechas y los vinos.

Confieso y creo que nuestro espíritu y nuestra alma no pueden salir y entrar a voluntad en nuestro cuerpo.

Confieso igualmente que las almas (aunque los cuerpos sean llevados al sepulcro) no van ni pueden ir errando por el mundo.

Digo y confieso haber hecho un gravísimo mal al no haber confesado estos errores míos.

Abjuro y detesto cualquier forma de herejía condenada o por condenar por la Santa Madre Iglesia Apostólica y Romana.

Además, juro y prometo que en el futuro no incurriré en ninguna herejía, no creeré, ni me acercaré, ni se lo aconsejaré a otros, y que si supiera de alguien infectado de herejía o que sea brujo o brujo y benandante, de inmediato se lo haría saber a usted, padre ||96*v*|| inquisidor, o a sus sucesores.

Juro y prometo aceptar cualquier penitencia que me dé, o que me sea dada y la cumpliré con todas mis fuerzas.

Juro también y prometo que no huiré ni me ausentaré, y cuando sea requerido por usted o por sus sucesores me presentaré inmediatamente, para que Dios y los Santos Evangelios me socorran. Pero si faltara a mis promesas y abjuraciones (Dios no lo permita) y me hundiese de nuevo en el futuro, quisiera que me considerasen remiso y desde ahora me obligo a cumplir con las penas que se imponen a los remisos, siempre y cuando se pruebe legítimamente en un juicio o yo mismo lo confesara.

[Ahora bien, ya que resultaría sobremanera indigno castigar las ofensas perpetradas contra los señores temporales y, al mismo tiempo, tolerar con ecuanimidad las ofensas perpetradas contra el señor de los cielos y el creador de todas las cosas, es decir, ya que resulta mucho más grave lesionar a la eterna majestad que a la temporal majestad, y para que aquel que es compasivo con los pecadores tenga compasión también de ti, y para que tú sirvas de ejemplo a los demás y no queden los crímenes impunes, en fin, para que en el futuro actúes con mayor cautela y no te vuelvas más proclive sino, por el contrario, más renuente a cometer los actos ilícitos arriba mencionados u otros,]

[Nosotros, fray Felice Montefalco, inquisidor general y juez para asuntos de la fe, sesionando como tribunal y de acuerdo con las costumbres judiciales, mediante la potestad omnímoda del reverendo señor obispo de Cattaro, vicario y sufragáneo patriarcal, y por consejo del ya mencionado ilustrísimo señor provisor y de otros expertos tanto en teología sacra como en derecho canónico y civil, teniendo enfrente los sacrosantos Evangelios como si nuestro juicio emanara del rostro de Dios y nuestros ojos discernieran la justicia, es decir, teniendo exclusivamente a Dios ante nuestros ojos y la irrefutable verdad de la fe ortodoxa, a ti, Paolo, hijo de Gasparutto, que has sido llamado a comparecer en este lugar, en este día y a esta hora ||97*r*|| para pronunciar la

mencionada abjuración y para escuchar la sentencia definitiva o penitencia que te será aplicada (mismas cosas que han sido consignadas en forma judicial) te condenamos y castigamos de la siguiente manera:]

[Primero: te condenamos a permanecer seis meses en la cárcel que nosotros designemos para ti y de la que no saldrás sin nuestra explícita autorización redactada por escrito.]

[Segundo: todos los días viernes de las témporas del año ayunarás y rogarás a Dios para que te perdone por los pecados que cometiste en tales días; esto lo harás durante dos años continuos.]

[Tercero: tres veces al año, en el día de la Resurrección, en el día de la Asunción de la Santísima Virgen María que se celebra en agosto y en el día de la Natividad de nuestro Señor, durante cinco años, confesarás tus pecados y recibirás el sagrado sacramento de la Eucaristía. Deberás traer o enviar al Santo Oficio de la Inquisición fe por escrito, de parte de tu párroco, de que esto así ha sido cumplido.]

[Cuarto: deberás enviar al Santo Oficio de la Inquisición todas las membranas fetales o camisas con las que hayan nacido o nacerán tus hijos y te abstendrás de quemar con fuego dichas camisas.]

[Quinto: en las procesiones de ruego previas a la Ascensión de nuestro Señor se te prohíbe a ti y a todos los de tu casa portar ramas de viburno y tampoco podrás, bajo ninguna circunstancia, guardar en tu casa dichas ramas.]

[Asimismo, a modo de penitencia de salvación, durante tres años dirás un rosario en los días de fiesta religiosa, pidiendo a Dios que te perdone por las faltas y los pecados que has cometido.]

[Nos reservamos la facultad de mitigar o exonerarte de estas penas ya sea de manera total o parcial según nos parezca conveniente para ti.]

[Domingo 26 de noviembre de 1581]

[La sentencia anterior fue legalmente promovida, dada por escrito y promulgada por el mencionado venerable señor padre Felice ||97*v*|| Montefalco, inquisidor, etc., en sesión de tribunal; inmediatamente después de su sermón, pronunciado frente a todo el pueblo, el mencionado Paolo, hijo de Gasparutto,[5] también pronunció la abjuración transcrita más arriba ante su reverenda señoría, lo hizo en la venerable iglesia del convento de San Francisco de Cividale del Friul frente al reclinatorio del altar de san Antonio.]

[Leído por mí, Antonio Masetto, notario de Cividale, fungiendo como

[5] En el manuscrito se lee Romanutto, pero aquí se corrige por Gasparutto.

secretario; y escuchado, como se dijo arriba, por la gran multitud del pueblo que se hallaba presente.]

[Mismo día]

[Ante las súplicas y los humildes ruegos del ya mencionado Paolo Gasparutto,[6] el reverendo padre inquisidor ya mencionado, con el propósito de que el susodicho Paolo pueda ser útil a su casa y mantener a su familia e hijos, resolvió omitir la pena o penitencia de seis meses de cárcel, haciendo uso de la facultad que le fue reservada en la sentencia; esto siempre y cuando durante los siguientes quince días el mencionado Paolo no intente escapar ni abandonar el territorio de esta ciudad y de la villa de Iassico. Con esta resolución sólo se le ha eximido, por ahora, de la pena de prisión arriba mencionada.]

[Ante la presencia del venerable padre, maese Bonaventura Tivarutio, cofrade del ya mencionado venerable convento de la orden de los Hermanos Menores y del excelentísimo señor Giulio Delaiolo, honorable vicario del ilustrísimo señor provisor de la mencionada ciudad de Cividale.]

[6] En el manuscrito se lee Romanutto, pero aquí se corrige por Gasparutto.

Índice onomástico

Abonde, *véase* Abundia
Abraham, 51
Abundia, 70, 71, 71n, 72-74, 86
Adonis, 60n
Agnabella da San Lorenzo, 114, 116
Agostino Veneziano, 77n
Agrigolante, Pascutta, 110, 111
Airoldo, Carlo Francesco, 51n
Alciato, Andrea, 40n, 50, 50n
Alejandro IV, papa, 40n
Aloysia, llamada la Tabaca, 129, 131
Amorosi, Vincenzo, 104
Anastasia, llamada la Frappona, 40n
Andrea da Orsaria, 68
Andree-Eysn, M., 98n
Andrés de Laguna, 45n
Angelucci da Perugia, Giovambattista, 104, 104n
Anna la Roja, *véase* Artichi, Anna
Antonia, llamada la Capona, 111, 111n
Antonia da Nimis, 128
Apuleyo, 19n
Aquilina da Grazzano, 66, 67, 67n, 68, 96, 101, 176, 181
Arigoni, Pompeo, 41n
Arlequín, 80
Arrigoni, Vincenzo, 105, 107
Artichi, Anna, llamada la Roja, 63-66, 68, 71, 92, 98n, 104
Artichi, Domenico, 63
Asteo, Gerolamo, 93, 113, 113n, 115, 116
Atis, 160n
Attimis, Troiano de', 29, 181, 182
Aurelia di Gemona, 63, 65
Avicena, 157

Bächtold-Stäubli, H., 19n
Baco, 75, 77
Badau (o Badavin), Lunardo, 120, 122, 123
Baduario, Giovanni, 178, 191, 194, 198, 198n, 201, 208
Baist, G., 86n
Bajtín, Mijaíl, 8
Baldassarri, Francesco, 98
Balder, 60n
Barbarelli, Domenica, 44, 58n
Barbaro, Francesco, 95
Barberini, Francesco, 155-158, 165n, 174n
Barilli, A., 42n
Barthéty, H., 53n
Barto, P. S., 86n
Bartolomeo da Cividale, 139
Basili, Alessandro, 93
Basili, Florida, 95-97, 109
Basilio, padre, 172
Basin, Bernardo, 73n
Bastanzi, G., 52n
Battista, maestro, 64, 65

Baptista Vicentino, 34, 189, 190, 193, 194, 199
Battistella, A., 21n, 27n, 52n, 55n, 103n, 104n, 120n
Battisti, E , 121n
Baudry, F., 72n
Baur, J., 51n, 72n, 78n, 83n, 87n
Befana, 72n
Bellucci, G., 72n
Benjamin, W., 10
Bergamasco, Mattia, 125, 126
Bernardino da Genova, fray, 122
Bernardino da Siena, santo, 42, 42n
Bernardo da Como, 40n
Bernardo da Santa Maria la Longa, 112
Bernheimer, R., 70n, 80n
Bertsche, K., 51n
Bertuzzi, Giovanni, 42n
Betta da Aquileia, 94
Bevilaqua, Zanutto, 121
Biat, Giacomo, 144, 149, 150, 157
Biat, Giambattista, 144, 145, 150
Bisanzio, Paolo, 40n, 66, 103, 104, 104n
Bloch, Marc, 9, 20, 23, 71n
Bonomo, G., 45n, 49n, 58n, 147n, 155n, 156n
Borghese, Camillo, *véase* Pablo V, papa
Bortolotto, Sebastiano, 93
Brandis, Francesco, 127
Brandstetter, R., 83n
Brant, Sebastian, 75, 77, 77n, 79
Breull, Diel, 87, 88
Bruiningk, H. von, 59n, 61n, 62n
Bugatis, Pierina de, 72n
Burcardo di Worms, 88, 128n
Burlino, Giacomo, 120, 121, 123-126
Burstein, S. R., 46n, 148n
Busetto, Antonio, 111
Busetto, Maddalena, 110-112
Byloff, Fritz, 17, 87n, 165n, 167n
Caldo, Olivo, 168-171
Camillo da Minons, 166
Cancianis, Giovanni, 120, 122
Canobbio, Polissena, 48n
Cantú, C , 138n
Cao, Valentino, 164
Cappello, Benedetto, 168
Carena, Cesare, 155, 156n
Casciano, Francesco, 157
Cassinis, Samuele de, 50n, 103n
Caterina, llamada la Bizca, 68
Caterina da Mortegliano, 110n
Caterina da Udine, 171
Cattaro, Andrea, 175
Cecho da Zuz, 168
Centrino, Francesco, 145
Chianton, Menega, 122
Cibele Nardo, A., 52n
Clara, santa, 51n
Claudia da Correggio, 48n
Clemente VIII, papa, 52
Clemente X, papa, 175n
Clío, 8
Colloredo, Leonardo, 200
Cossàr, R. M., 43n, 71n, 105n, 126n
Crecelius, W., 82n, 87n
Crezia di Pieve San Paolo, 48
Crot da Villalta, 172n
Crusius, Martin, 86, 86n, 87, 90
Cumana, Elena, 42n
Cummo, Francesco, 95, 96, 110, 111
Curti, N., 83n
Cut (o Cucchiul), Gerolamo, 123-126
Cysat, Rennward, 83n

Dacheux, L., 77n
Dahl, J., 45n
Daniele de Bonifacio, fray, 149n
Da Pozzo, L., 51n
Davis, N. Z., 9

De Martino, Ernesto, 22, 23, 47n
De Nardis, L., 43n
Delaiolo, Giulio, 207, 213
Della Porta, Giovan Battista, 44, 45n
Del Río, Martino, 30n, 499n
Demeter, 60n
Dettling, A., 83n, 156n
Diana, 19, 20, 58, 69, 70, 70n, 72, 72n, 73-75, 81, 86, 147
Diana, Pietro, 157
Diedo, Antonio, 142
Dioscórides, 45n
Dodo, Vincenzo, 103n
Domenatta, Caterina, 104, 105, 105n
Domenico da Mortegliano, 110n
Domenico d'Auxerre, fray, 99
Donato della Mora, 113
Driesen, O., 80n
Dumézil, G., 54n

Ebendorfer von Haselbach, Thomas, 72
Eckhart, maestro, 98n
Ehrle, F., 138n
Elena da Borgo San Pietro, *véase* Vincenza, Elena di
Eliade, M., 60n
Eschenröder, W., 164n

Fabris Bellavitis, Elena, 20, 21n, 43n, 119n
Faste, 78n
Feilberg, H. F., 92n
Felice da Montefalco, fray, 31-39, 48, 50, 63-68, 97, 104n, 107, 137, 182, 191, 198, 201, 205-207, 211, 212
Fenus, *véase* Venus
Ferro, Bartolomeo del, 93
Finamore, G., 72n, 105n
Fiorelli, P., 47n
Fischer, L., 51n
Forbes, Th. R., 42n, 92n, 105n
Forte, Angelo de, 121n
Francesca, viuda, 94
Francesca (o Cecchina) da Marignano, 126n
Franceschina "de villa Frattuzz", 112
Frattina, Ludovico, 171
Frazer, James George, 18, 48n, 54n, 55n
Fresco, Piero, 172
Freud, Sigmund, 167n
Friedenwald, H., 45n
Fronfastenweiber, 78n
Fumi, L., 48n
Furlano, Battista, 105
Furlano, Pasqua, 105

Galatini, Raimondo, 175
Galeno, Claudio, 154
Gallo, Cornelio, 179
Garaldi, Bernardino de', 103n
Garzoni, Andrea, 113
Gasparo, don, 194
Gasparo da Santa Maria la Longa, 114-116
Gasparutto, Gerolamo, 179
Gasparutto, Magdalena, 179
Gasparutto, Maria, 194
Gasparutto, Paolo, 27-32, 34-38, 38n, 40, 41n, 42, 42n, 43, 45, 47, 48, 48n, 50, 52, 53, 55-57, 59, 61, 65, 67, 67n, 69, 71, 75, 85, 87, 90-92, 97, 102-104, 109, 110, 115, 137, 154, 176, 178, 183, 184, 187, 188, 191, 193, 194, 194n
Gasperina da Grazzano, 96, 97
Geertz, Clifford, 9
Geiger, P., 55n, 83n
Geiler von Kaisersberg, Johann, 74, 75, 75n, 76, 77, 77n, 78, 79
Germán, santo, 74
Gerolamo da Villalta, 137-140
Gervasio di Tilbury, 89n
Giacoma da Faedis, 166, 167

Giacomo da Camino, 171
Giacomo da Gemona, 171
Giambattista da Manzano, 124
Giambattista da Paterno, 174n
Gianna, bruja, 48
Giberti, Gian Matteo, 48, 49n
Gioannina da Cendre, 40n
Giorgio, Nicolò, 103n
Girardi, Giovanni Francesco, 117
Giuliano, Giambattista, 144
Giulio d' Assisi, fray, 27, 30, 176, 177
Giuseppe da Moimacco, 140
Glemon, Graziosa, 122
Godelmann, Johann Georg, 145
Goldbach, M., 51n
Golizza, Bartolomea, 171
Graciano, 69
Gradenigo, Marco, 145
Graesse, Th., 74n
Gramsci, Antonio, 23
Grana da Villa Marzana, 50n, 91, 91n
Grillando, Paolo, 42n
Grimm, J., 70n, 86n
Grisola da Cividale, 138, 141, 142
Gritti, Pietro, 66
Gugitz, G., 83n
Guglielmo d'Alvernia, 70, 70n, 80

Halliday, 18n
Hansen, Joseph, 17, 17n, 30n, 40n, 44n, 49n, 50n, 58n, 71n, 89n, 103n
Hécate, 70, 70n
Herodiana, 73
Herodías, 19, 73, 81, 103n
Heppe, H., 154n
Herlechinus, *véase* Arlequín
Heuschkel, W., 48n
Hoffmann, Krayer, E., 19n, 55n, 78n, 83n
Höfler, O., 54n, 59n, 60n, 70n, 75n, 86n, 89n, 98n
Hofmann, C., 74n
Hofmann, K., 85n, 107n
Holda, 19, 20, 70, 70n, 75, 77n, 82n, 86, 86n, 87n
Holle, *véase* Holda
Holt, *véase* Holda
Hovorka, O. von, 53n

Inocencio X, papa, 157

Jacobo de la Vorágine, 74, 74n
Jacquier, Nicolas, 40
Janssen, J., 86n
Junk, W., 86n

Kemnat, Matthias von, 73, 74, 74n
Kluge, F., 86n
Kolb, Ch., 86n
Krämer, W., 74n
Krauss, F. S., 47n, 53n, 71n, 106n, 173n
Kretzenbacher, L., 70n
Kronfeld, A., 73n
Kwaternik, 78n

Laistner, L., 81n, 82n
Lambaia, Minena, 98
Langlois, E., 71n
Lavarello, Ettore, 179
Lavater, Ludwig, 83n
Lazzarini, Alfredo, 21, 21n
Lea, H. Ch., 40n, 156n
Lena da Pescaglia, 47
Lenoir, Hugo, 40n
Leonardo da Udine, 172n
Liebenau, Th. Von, 83n
Liebrecht, F., 89n
Liph da Trivignano, 172n
Liruti, G.-G., 113n
Liseux, I., 156n
List, E. A., 86n

Liungman, W., 55n, 60n, 70n, 72n, 73n, 77n, 82n, 85n, 89n
Locadello, médico de Udine, 112n
Lonardo da Iuvaniti, 172n
Longhi, Giorgio de', 96, 97
Loredan, Leonardo, 103n
Loredan, Marco, 103n
Lorris, Guillaume de, 71n
Lucia da Cividale, 138, 139
Lucia da Ghiai, 112
Ludovico, don, 113n
Ludovico da Gualdo, 137, 138, 140, 143, 165
Lupo, Ignacio, 88, 88n
Lütolf, A., 83n, 87n
Lynge, W., 55n

Maddalena da Udine, 95
Magnassuto, 179
Magnossi, Bastian, 174
Maioli Faccio, V., 72n
Mandrou, Robert, 23
Maniaco, Francesco, 123
Mannhardt, W., 48n, 54n, 55n
Mantovano, Giovanni, 117-120
Manzano, F. di, 52n
Manzano, Giambattista de, 124
Maracco, Jacopo, 27, 27n, 30, 176, 177, 180
Marchetto, Alessandro, 117-120
Marcotti, Giuseppe, 20, 21n, 27n, 93n, 166n
Marduk, 55n, 89n,
Margherita da San Rocco, 47, 54n, 69, 110n
Marietta, llamada Trevisana, 112
Maroschino, Machor, 106, 108
Martino, don, 180
Martino di Arles, 73n
Marx, Jean, 19, 19n
Mary, A., 171n
Masetto, Antonio, 191, 194
Masini, Eliseo, 155n
Mattia da Fanna, 174
Mayer, Anton, 19
Mazzolini, Silvestre, 103n
Memis, P., 71n
Menega di Camillo da Minons, 166, 167
Menghi, Girolamo, 145, 145n
Menica da Cremons, 45, 48
Menichino da Latisana, *véase* Menichino della Nota,
Menichino della Nota, 45, 105-109, 115, 130, 170
Menico dal Ponte di Palazzola, 174n
Menigo da Udine, 171, 171n
Menis, Leonardo, 121
Menos, Bastiano, 159-163
Merlini, D., 121n
Meun, Jean de, 71n
Meyer, E. H., 53n, 70n
Michelet, Jules, 18
Mierlo, don, 160
Mintino, Belforte, 178
Miol, Domenico, llamado Totolo, 160-163
Missini, Giulio, 144-147, 149, 155-157, 166, 168
Moduco, Battista, llamado "Pierna Segura", 29, 32-36, 38, 38n, 39-41, 41n, 42, 43, 45, 50, 53, 55-57, 59, 61, 65n, 67n, 69n, 71, 85, 87, 91, 92, 97, 102-104, 109, 115, 137, 176, 178-180, 185, 188, 190, 191
Moduco, Giacomo, 185
Moduco, Maria, 185
Molitoris, Ulrico, 133n, 134n
Morin, G., 51n
Morosa da Prutars, 99
Mozza, la mencionada en un proceso en Udine, 94

Murray, Margaret, 18, 18n, 19
Musin, Wyprat, 81, 82

Nicolás V, papa, 40n
Nider, Johann, 73, 73n, 75, 77, 89, 97
Nietzsche, F. W., 53n
Nilsson, M. P., 54n

Odorici, F., 102n
Ollivo della Notta (o della Nota), 106
Orderico Vitale, 78, 79n, 80n, 81, 90, 94, 98
Oriente (u Horiente), madonna, 103n
Orsolina, llamada la Roja, 49, 58n, 165n
Ortensia da Udine, 171n
Ostermann, Valentino, 20, 21n, 27n, 35n, 43n, 52n, 53n

Pablo V, papa, 40n, 175n
Pacciotta, madre di Angiola, 164
Pacciotta, Angiola, 163, 164n
Panfilo, Jacopo, 134
Panizza, A., 74n, 156n
Panzona, Maria, 46, 46n, 85, 97, 98, 129-138, 142, 148
Paola, mencionada en un proceso en Udine, 63
Paolo da Lavarian, 172n
Papino (o Pupino), 191
Paschini, Pio, 21, 27n, 31n, 40n
Pasqualina da Monfalcone, 174
Passavin, Bortolo, 173
Patavino, Paolo, 184
Paulus, N., 155n
Pegna, Francesco, 40n
Peleo, Evangelista, 104n
Pellizzaro, Nicolò, 53, 53n
Peltrara, Lucia, 63, 64
Perchta (o Percht), 19, 20, 70, 70n, 72, 72n, 73-75, 77n, 86, 89, 89n
Percoti, Giovanni, 172n
Peresut, Narda, 111
Perséfone, 60n
Petricci, Bastian, 112
Petrocchi, M., 145n
Pettazzoni, R., 51n
Peucer, Caspar, 62, 62n
Peuckert, Will Erich, 18, 18n, 19n, 20n, 45n, 70n, 73n, 86n, 89n, 106n, 164n
Picciola, Giovanni della, 112n
Piero, brujo, 113
Piero di Cecho da Zuz, 182
Pietro Martire, don, 137, 140, 143, 149, 159, 160
Pietro Veneto, fray, 43n
Pío II, papa, 81n
Placucci, M., 43n
Pola Falletti di Villafalletto, G. C., 56n
Polissena da San Macario, 46n, 47, 48n, 65
Pontenuto, Giovan Giacomo, 158
Ponzinibio, Giovanni Francesco, 40n
Porta, Pio, 149, 157
Posterli, 78n
Pradiola, Paolo, 188
Prampero, C., 55n
Prosperi, A., 49n

Quatemberca, 78n
Quatembermann, 77n

Raimondi, Marc' Antonio, 77n
Raimondi, Raimondo, 176, 178
Rapp, L., 74n
Reginone di Prüm, 69
Reinach, S., 54n
Reinsberg-Düringsfeld, O. von, 86n
Riegler, F., 46n
Riezler, S., 17n, 74n
Roberto, mencionado en un proceso en Mantua, 80, 81

Rodaro, Domenico, 108, 109
Röder von Diersburg, F., 74n
Romàn Ros, M., 71n
Rotaro, Pietro, 27, 29, 31, 47, 48n, 57, 176-178, 185
Runciman, S., 18
Runeberg, A., 19n, 54, 70, 92
Ruota, Pietro, *véase* Rotaro, Pietro

Sabbata da Faedis, 166, 167
Sanuto, M., 71n
Satia, 70, 72-74, 86
Savorgnano, Mario, 188
Schacher von Inwil, J., 74n, 83n
Schönbach, A. E., 72n
Schwartz, E. von, 51n
Schwartz, W., 54n, 128n
Scribonius, Wilhelm Adolf, 86n
Segala, Domenico, 174n
Selga, 81, 82, 82n, 85
Selten, *véase* Selga
Serafino, mencionado en un proceso, 196
Sforza, Evangelista, 66
Sgabarizza, Bartolomeo, 27-29, 31, 32, 41, 53, 176-178, 180, 183, 185
Sidney-Hartland, E., 92n
Sileno, 75
Simon di Natale, 177
Sinistrari d'Ameno, L. M., 156, 156n
Sion, Giovanni, 136-143, 145, 148, 156
Skeistan, campesino, 59
Snell, O., 45n
Sochietti, Caterina, 163
Soldan, W. G., 154n
Soppe, Michele, 143-152, 154, 155, 157-163, 168
Spee, Friedrich von, 148
Spielmann, K. H., 107n
Spina, Alfonso, 80n
Spina, Bortolomeo, 40n, 44n, 128n
Spizzica, Martino, 183n
Stefano da Gorizia, 191
Stiglmayr, E., 20n
Stöber, A., 75n
Stöcklin, Chonradt, 83-85, 88
Strömbäck, D., 19n
Summagota, Giovanna, 174, 174n

Taddeo da Mortegliano, 110n
Tamburlino, Giambattista, 106-109
Tannhäuser, 86n, 87n
Tartarotti, Girolamo, 17, 155n
Tazotta, Ursula, 131
Tech, Giacomo, 127
Tejado Fernández, M., 17n
Tenenti, A., 86n
Terencano, Giovanni, 144
Terenzia, mencionada en un proceso, 64
Thaler, J., 78n
Thiess, hombre lobo, 59-62
Thompson, Edward P., 9
Thorndike, L., 145n
Tiamat, 55n
Tietze-Conrat, E., 77n
Tin da San Lorenzo, 116
Tirlicher, Paolo, 182
Titone, Battista, 172n
Tivarutio, Bonaventura, 179n, 191, 194
Tobia, Domenico, 150
Toffolo di Buri, 100-102, 104, 109, 126n
Torrean, Pietro, 172n
Torsi, Sestilia, 165, 165n
Tostado, Alfonso, 44, 44n
Tranquille, Giovanni Battista delle, llamado Titone, 173
Trevor-Roper, Hugh R., 23

Uberti, Cipriano, 149n

Valento, Giambattista, 113, 114

Valento, Marta, 113, 114
Vendramin, Francesco, 131
Ventura, A., 40n
Venus, 73-75, 81, 86, 86n, 87, 88
Verdena, Giuliano, 80-82
Verga, E., 58n, 72n, 130n
Vico, Domenico, 120, 120n
Vidossi, Giuseppe, 21, 21n
Vignazio, Giandomenico, 132
Vincenzo, Elena da, 123, 124, 126
Vincenzo dal Bosco del Merlo, 131, 133
Virgilio Marone, Publio, 76, 77n
Vivaruccio, Bonaventura, *véase* Tivarutio, Bonaventura
Vojnovič, K., 173n

Walch, Jakob, 84
Waschnitius, V., 70n, 72n, 73n, 81n, 86n
Weisbach, W., 77n
Weiser-Aall, Lily, 19, 19n
Widman, Georg, 86n
Wier, Johann, 34, 86n, 148
Wlislocki, H. von, 54n
Wuttke, A., 53n

Zachariae, T., 42n
Zälti, *véase* Selga
Zamparia, Domenica, 123, 124
Zan de Micon, 186
Zanutti, Valentin, 93
Zingerle, I. V., 78n, 81n, 83n, 89n
Zorutti, Pietro, 99, 99n
Zorzi, Alessandro, 174
Zorzi, Antonio, 102